

العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف : هيرت ماركيوز

ترجمة : الدكتور فؤاد زكريا

العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف: هيربرت ماركيوز

ترجمة: الدكتور فؤاد زكريا

المهنية المصرية العامة للتأليف والنشر

١٩٧٠

هذه ترجمة لكتاب

REASON AND REVOLUTION

HEGEL AND THE RISE OF SOCIAL THEORY

تأليف : Herbert Marcuse

الناشر Beacon Press, 1960.

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
مقدمة المترجم	٥
مقدمة : ملحوظة عن الجدل	١٧٠٠
مقدمة الطبعة الأصلية	٢٦
المجلد الأول	
أسس فلسفة هيغل	
مدخل	
١ - الإطار التاريخي الاجتماعي	٢٨
٢ - الإطار الفلسفي	٤٠
الفصل الأول : كتابات هيغل اللاهوتية الأولى	٥٢
الفصل الثاني : نحو المذهب الفلسفي	٦٤
١ - الكتابات الفلسفية الأولى	٦٤
٢ - الكتابات السياسية الأولى	٧٠
٣ - مذهب الأخلاق	٧٦
الفصل الثالث : مذهب هيغل الأول	٨١
١ - المنطق	٨٢
٢ - فلسفة الروح	٩١
الفصل الرابع : ظاهريات الروح	١٠٦
الفصل الخامس : علم المنطق	١٣٢
الفصل السادس : الفلسفة السياسية	١٧٤
الفصل السابع : فلسفة التاريخ	٢٢٤

مقدمة المترجم

عنوان الكتاب - أى كتاب - هو فى معظم الأحيان تلخيص تجريدى للاتجاه العام الذى يسير فيه الكتاب بعد رفع التفاصيل وترك الموضوعات الجزئية جانبا . أما الكتاب الذى نقدم ها هنا ترجمته فان عنوانه لا يلخص اتجاهه العام فحسب ، بل يحدد فى الوقت ذاته طبيعة كل ما يعالجه من موضوعات جزئية تفصيلية . انه ، بإيجاز ، ليس تلخيصا تجريديا للمضمون ، بل هو لب هذا المضمون ذاته من بداية الكتاب الى نهايته .

فهذا الكتاب لا يعدو أن يكون محاولة مفصلة ، متعمقة ، للإجابة عن سؤال هام يقع على الحدود الفاصلة - أو على الأصح الحدود الجامعة - بين الفكر النظرى والعمل ، هو : هل يستطيع العقل أن يقوم بدور ثورى فى حياة الانسان ؟ وما أبعاد هذا الدور ، وما حدوده التى لا يتعداها ؟ والحق أن أهمية هذا السؤال انما ترجع الى أنه يطرح فى ظل تاريخ طويل ظل فيه معنى العقل منفصلا عن معنى الثورة ، بل ظل فيه العقل قوة محافظة أساسا ، تعمل على كبت أى تمرد على الأوضاع القائمة ، وتدعو الى الاحتفاظ بكل القيم السائدة ، وتحارب كل ميل جذرى الى التغيير .

كان هذا شأن فكرة العقل منذ أن تحدت - فى الفكر الغربى - على يد اليونانيين القدماء ، ابتداء من بارمنيدس ، الذى ربط بين العقل والثبات والسكون الى حد انكار ظاهرة يلمس الانسان آثارها المباشرة وغير المباشرة فى كل لحظة من لحظات حياته ، وهى ظاهرة الحركة ، حتى أفلاطون وأرسطو ، اللذين كان العقل عندهما - مع اختلاف فى كثير من التفاصيل - قوة كونية توجه كل شئ نحو غايته المحددة مقدما . وظلت هذه نظرة الفلاسفة الى العقل طوال العصور التالية ، حتى أصبح من الأمور شبه البديهية أن يقاس مدى ميل الفيلسوف الى التغيير

والدينامية بدرجة دفاعه عن العقل ، فان كان عقليا خالصا كان اتجاهه - في المجال العملي - اتجاها سكونيا محافظا ، وان كان من المؤمنين بالتجربة العينية ، مهما اختلفت صورتها ، كان من حقنا أن نتوقع منه دفاعا عن فكرة التغير والتحول ، على المستويين النظري والعملي معا .

ظلت الأمور تسير على هذا النحو ، الى أن جاء فكر هيجل ، فقلب هذه الأوضاع رأسا على عقب . . . ولا أقول ان قيام هيجل بهذه المهمة أمر مسلم به ، ولكن هذه هي الصورة التي يتبدى لنا عليها في هذا الكتاب الهام الذي نقدمه الى قراء العربية . . فأوضح صفات التفسير الذي يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل ، هي صفة المعقولية والثورية . . وما الكتاب كله الا دفاع عن ذلك الارتباط - الذي يبدو أمرا غير مأروف في ضوء التراث الفلسفي السابق كله - بين الاتجاه الفلسفي الى المعقولية ، أو بين المثالية الصريحة ، وبين الروح الثورية الأصيلة . كما أن الكتاب يتضمن ، في مقابل ذلك ، محاولة للجمع بين الروح الوضعية والتجريبية ، وبين النزوع الى الابقاء على الأمر الواقع والمحافظة على الأوضاع القائمة في الميدان العملي .

فالمثالية ، في نظر المؤلف ، محاولة لاضفاء نظام على الواقع التجريبي المضطرب ، وهو نظام مستمد ، بطبيعة الحال ، من العقل أو من الفكر نفسه . . . وحين يترجم هذا الموقف الى اللغة السياسية أو الاجتماعية فانه يعنى أن المثالية تسعى الى تحرير المجتمع من قبضة العوامل العشوائية التي تظل تتحكم فيه ما دام هذا المجتمع نهبا للعمليات الآلية التي تسيطر عليها قوى غير عقلية : كمتطلبات السوق والسعى الى الربح أو المنافسة بين المنتجين . . الخ . وعلى هذا النحو يحكم المؤلف على المثالية الألمانية بأسرها بأنها كانت حركة تحررية ، وينتقد خصومها - حتى من التقدميين - الذين نظروا اليها على أنها حركة تغلب عليها النزعة المحافظة .

ولكن المشكلة هي أن المثالية لا تكتسب هذا المعنى التحرري الا اذا تمت الترجمة التي تحدثنا عنها من لغة الفكر الخالص الى لغة السياسة أو الاجتماع . فهل قامت المثالية فعلا بمثل هذه الترجمة ؟ الحق أن المتتبع لتاريخ المثالية يجد من الصعب عليه أن يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب . . فلقد كان من الصفات المميزة للمثالية حرصها على تجنب التطبيقات « العينية » لأرائها ، والاحتفاظ بها على المستوى الفكري الخالص . . وأغلب الظن أن هذه الحقيقة لم تغب عن ذهن المؤلف ، اذ

أنه ، برغم محاولاته المستمرة أن يضيف على المثاليه عبيغة تحررية تقدمية ، يجعل لهذه التحررية ، فى كثير من مواضع كتابه ، حدودا لا تتعداها • فهو يصف المثالية بأنها محاولة للتحرر على مستوى الفهم وحده ، فى مجتمع عاجز عن أن ينقل هذا التحرر الى مستوى الواقع الفعلى — وهو حكم يستطيع القارئ أن يدرك مدى صوابه اذا تذكر معنى « الحرية » فى فلسفة « كانت » ، وكيف أن الحرية بمعناها الصحيح لا تتحقق عنده الا فى المجال العقلي الصرف ، أى فى مجال العالم المعقول أو الأشياء فى ذاتها ، على حين أن عالم التجربة تحكمه « الضرورة » • • مثل هذا الازدواج بين الحرية على مستوى العقل ، وبين الضرورة — أو انعدام الحرية — على مستوى التجربة الفعلية يعد ، دون شك ، تأييدا للرأى المؤلف القائل ان نزعة التحرر فى المثالية الألمانية تقف عند حدود الفكر الخالص ، ولا تتعداها الى مجال الواقع • • وبطبيعة الحال كان سبب هذا الازدواج هو وقوف المفكر المثالى عاجزا أمام عالم التجربة الفعلية ، فهو ذو سلطان مطلق فى العالم المعقول ، أما فى العالم الفعلى فهو ضائع ، عاجز عن التدخل أو التأثير فى مجرى الحوادث •

ولكن هل يحق للمرء أن يرى فى هذا التحرر على المستوى الفكرى الصرف تحررا بالمعنى الصحيح ؟ ألا يمكن ، بنفس المنطق ، أن نعه عكس ذلك ، فنقول انه محاولة هروبية ، واحتماء بعالم العقل خوفا من عالم الواقع ، أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه ؟ هذا ، على الأقل ، تفسير محتمل ، يدل على أن رأى المؤلف فى هذا الصدد يقبل المناقشة من حيث المبدأ •



على أن هيجل ، على التخصيص ، لم يكن من هؤلاء المثاليين الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم الى لغة الواقع ، ويقتصرون على المجال الفكرى الخالص • بل ان الصفة المميزة لهيجل هى أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع ، فتجعل الفكر منبثا فى قلب الواقع ، معبرا عن نبضه وإيقاعه ، محددا لاتجاه حركته • ومن هنا فان الجزء الأكبر من هذا الكتاب قد كرس لاثبات أن فكر هيجل يحوى عناصر منها ما هى ثورية خالصة ، ومنها ما تمهد مباشرة للثورة • • أما العناصر الأخرى التى شاع وصفها بأنها « رجعية » فى فكر هيجل ، فان المؤلف يأخذ على عاتقه أن يقدم لها تبريرا يخفف الى حد كبير من غلواء هذه الاتهامات •

فلنتساءل اذن : على أى نحو يمكن أن يعد هيجل فيلسوفا ثوريا ؟
ان المحور الذى تدور حوله ثورية هيجل ، فى نظر المؤلف ، هو فكرة
« السلب » ، التى تقوم بدور أساسى فى الجدل الهيجلى ، اذ أنها هى
القوة المحركة فيه . . . ولنلاحظ أن اللفظ المستخدم للدلالة على السلب ،
وهو لفظ negation يعنى ، فى الوقت ذاته ، الرفض والانكار
(وهو معنى لا يمكن أن يظهر بوضوح فى اللفظ العربى المقابل له ، أو
فى أى لفظ آخر يودى نفس المعنى ، كالنفي مثلا) . . . والواقع أن
المؤلف يجيد استغلال هذه الصفة الخاصة للفظ الأجنبى ، ويستخدمه
طوال كتابه بمعانيه المتباينة جميعا فى آن واحد . . . وعلى هذا النحو
يظهر لنا الطابع الثورى للجدل الهيجلى بوضوح ، فحركة الجدل عند
هيجل هى حركة تتسم أساسا بأنها رفض وانكار لما هو قائم فعلا ،
وسعى الى مركب أشمل منه وأقل تناقضا ، لا تلبث هذه الحركة أن تقف
منه بدوره موقفا سلبيا ، وتنكره الى ما هو أعلى منه ؛ وهكذا . . . والسلب
كامن فى قلب كل شئ ، أى أن كل شئ يحمل فى داخله نقيضه ، ويحمل
أيضا عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه .

وليس من العسير أن يجد القارئ على ما قلناه فى الفقرة السابقة
مأخذا أساسيا ، هو أنه يتضمن انتقالا غير مشروع من مجال عقلى ، هو
مجال الجدل ، الى مجال اجتماعى أو حتى سياسى ، هو مجال الثورة على
الأوضاع القائمة . ولكن هذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف فى كل
صفحات كتابه هذا ، وهو يقوم به عن وعى وادراك كاملين ، فمثل هذا
الانتقال الدائم - أو بالأحرى المزج الدائم - بين المجال العقلى والمجال
العينى هو لب الفلسفة الهيجلية ، التى لا يمكن فى نظره أن تكون مثالية
بالمعنى الذى يشيع فى أذهان الكثيرين لهذه الكلمة . . . معنى الترفع على
الواقع والتحليق فى المجال الفكرى الخالص ، لأن فلسفة هيجل عينية
واقعية بقدر ما هى مثالية .

وعلى ذلك فان الجدل الهيجلى هو فى أساسه تعبير عن رفض كل
وضع قائم ، ودعوة - نظرية - الى تجاوزه ، وبين الرفض والتجاوز من
جهة ، والثورة من جهة أخرى ، خيط رفيع ، بل ان الأولين يمهدان
مباشرة للثانية ، ومن هنا كانت بذور الثورة كامنة فى تفكير هيجل على
الدوام ، وكانت الثورة نتيجة ضرورية للاعتناق المخلص لآرائه ، وكان
الهيجليون الأصلاء ثوريين بطبيعتهم .

وما يقال عن السلب ، يقال أيضا عن مصطلح « النقد » ٠٠ فالمؤلف يفسر هذا المصطلح على أساس أنه يعنى بدوره انتقاد الأوضاع القائمة : فالفلسفة النقدية عنده هى التى تحارب كل وضع قائم وتتقف منه موقفا سلبيا ، ومن هنا كانت فلسفة هيكل فى أساسها نقدية ، بالمعنى الخاص الذى يستخدمه المؤلف ، والذى يختلف اختلافا واضحا عن معنى هذا اللفظ حين توصف به فلسفة « كانت » مثلا .

ومن المؤكد أن المرء فى حاجة الى قدر غير قليل من التسامح أو التساهل اللغوى كيما يقبل هذه الألفاظ بالمعانى التى حددها المؤلف ٠٠ ولكنى أعتقد أن هذا التساهل والتجاوز عن التدقيق الشديد فى ميدان اللغة أمر ضرورى لكل هيكل ، لأنه - فى نهاية الأمر - كان جزءا من طبيعة هيكل نفسه ٠٠ فلا يمكن أن يكون فيلسوف التحليل اللغوى ، مثلا ، هيكليا ، لأن اعتياده التحليل الدقيق للألفاظ ، والتزامه معنى واحدا للفظ الواحد ، يجعله قارئاً سيئاً الى أبعد حد لهيكل ، كما أن هيكل يبدو فى نظره كاتباً لا يقل عن ذلك سوءاً . ومن هنا كان هيكل مجالا خصبا يستمد منه فلاسفة التحليل اللغوى شتى القضايا التى يضربون بها الأمثلة لافتقار الجمل الميتافيزيقية الى المعنى وخلوها من الاتساق . ولا بد أن يعتاد المرء أن يتغاضى عن مطلب الدقة والاتساق اللفظيين اذا ما شاء أن يساير هيكل فى تفكيره ٠٠ ويكفى أن نقول ان المصطلح الهيكل الأساسى - مصطلح التناقض - لا يعبر فى واقع الأمر عن أى تناقض لو فهم هذا اللفظ بالمعنى الأرسطى الدقيق ٠٠ انه قد يكون تضادا ، أو اختلافا وتباينا وتعارضاً (وهو الأغلب) ، ولكنه ليس تناقضا بالمعنى الدقيق ، أى بمعنى أن يجمع الشئ ، فى الوقت الواحد ومن الوجهة الواحدة ، بين الصفة ونقيضها معا ٠٠ ومن هنا كان على المرء أن يتغاضى عن معظم عادات التحليل اللغوى اذا ما شاء أن يساير فكر هيكل ، ولكن الأمر المؤكد هو أن هيكل كفيل بأن يعوضه - فى مقابل هذا التغاضى - بمتعة عقلية لا نظير لها .

وعلى أية حال فان منطق هيكل ، فى نظر المؤلف ، نقدى حتى بالمعنى الاجتماعى ، ذلك لأن الصفة الشكلية المميزة للمنطق التقليدى تؤدى به الى ايجاد نوع من الفصل بين الفكر والواقع ، بحيث يكون للمنطق مجاله الخاص المستقل عن الواقع ، وهو استقلال يعبر فى الوقت ذاته عن العجز عن التدخل فى الواقع من أجل تغييره . أما منطق هيكل فانه يتغلغل فى قلب الواقع على نحو يؤكد قدرة العقل على تنظيم كل

وجود فعلى وتوجيهه . . وهذا التوجيه يتم عن طريق ادراك عنصر السلب
الكامن فى كل وضع راهن ، مما يدفع الفكر حتما الى تجاوز هذا الوضع
نحو ما هو أعلى منه .

ان المنطق التقليدى يفترض وجود عالم من الأشياء الثابتة التى
تسرى عليها آليا قواعد الفكر الشكلية . . أما عند هيجل فان كل شئ
ثابت لا يعبر عن الامكانيات الحقيقية الكامنة فيه ، وانما هو اقتطاع
وتجميد لقدر ضئيل من هذه الامكانيات . فالوضع القائم لأى شئ هو
وضع ناقص ، يكمن السلب فى صميمه ، لأنه تعبير عن جانب واحد من
جوانب هذا الشئ ، وتجاهل لكل ما ينطوى عليه من امكانيات . . والفكر
الجدلى وحده هو الذى يستطيع أن ينظر الى الأشياء ، لا فى وضعها الراهن،
بل من خلال امكانياتها الكاملة . . ومن هنا كان الفكر هو الأقدر على
ادراك حقيقة الأشياء ، فهو يرى فى كل شئ ما يزيد بكثير عن حالته
الفعلية القائمة . . ويعبر هيجل عن هذا رأى تعبيرا لن يعود وقعه على
الآذان غريبا فى ضوء التحليل السابق ، فيقول ان الفكر أكثر حقيقة من
موضوعاته . . وتلك هى نفسها القضية المشهورة فى المثالية ، ولكنه
يبررها بقوله ان الفكر يدرك الموضوع فى حالاته الحاضرة والمقبلة ، ويتبين
كل علاقاته الحقيقية التى لا تتكشف فى الوضع الراهن المباشر لهذا
الموضوع . ومع ذلك ، وبرغم تبرير هيجل البارع لهذه القضية المثالية
الرئيسية ، فان للمرء أن يتساءل : من أين يدرك الفكر مجموع العلاقات
هذا ؟ هل سيدركه من ذاته ، أو من خلال الموضوع نفسه ؟ وهل كان
فى استطاعة الفكر أن يكون أكثر حقيقة من موضوعاته ، لو لم تكن
موضوعاته ذاتها تضى عليه الحقيقة آخر الأمر ، أى لو لم تكن موضوعاته
نفسها ، بمعنى آخر ، أكثر حقيقة منه ؟



وكما اصطبغ المنطق الهيجلى ، فى التفسير الذى يقدمه المؤلف ،
بالصبغة الثورية ، فكذلك يظهر نفس هذا الطابع الثورى فى كثير من
المفاهيم والمبادئ الرئيسية التى تدرج تحت هذا المنطق . . وبذلك
تظهر سمة ، من أوضح السمات المميزة لهذا الكتاب ، وهى تخطى الحاجز
الفاصل بين الميدان النظرى والميدان العملى ، ومحاولة الربط بين المجالين
واظهار ما بينهما من تأثير متبادل . وقد يصل المؤلف فى ذلك أحيانا الى
حد قد يراه البعض متكلفا ، وذلك حين يستخلص من الأفكار النظرية

الخالصة دلالات عملية أو سياسية قد تبدو في نظر هذا البعض منقطعة الصلة بها .

فالمؤلف ، مثلا ، يشرح قانون الانتقال من الكم الى الكيف عند هيجل بأنه قانون يرفض فكرة التحول التدريجي ، ويؤكد التحول المفاجيء . . وينقلنا المؤلف الى المجال السياسى مباشرة فيشير الى أن هذا القانون مضاد للنزعات الاصلاحية التى تستهدف التغيير التدريجى لبعض الأوضاع القائمة مع الاحتفاظ باطارها العام . . أما قانون هيجل فهو دعوة الى افناء القديم بتحويله - على نحو جذرى - الى ضده ، مع ملاحظة أن هذا الضد انما يستخلص من قلب القديم ذاته . . فهيجل يبدو هنا من أنصار تغيير الأوضاع الراهنة « فى النوع » ، لا تغييرها بطريقة كمية متدرجة . . ولكن ، ألا يحق للمرء أن يرى فى هذا التفسير السياسى قراءة لأفكار ماركس التالية فى مبدأ هيجل لم يكن يقصد منه أن يسير فى هذا الاتجاه ؟

بل ان المؤلف يذهب الى حد تفسير اهتمام هيجل بفكرة التناقض، على أساس ماكن هيجل يلمسه فى المجتمع 'نصناعى الحديث من مناقضات تزداد حدة على الدوام . . وصحيح أن كثيرا من نصوص هيجل المنتمية الى مذهبه الأول ، والتى أورد منها المؤلف الكثير ، تبدو مؤيدة لهذا الرأى ، ولكن هل يمكن ارجاع أفكار هيجل النظرية الى عناصر عملية على هذا النحو المباشر ؟ وهل تعد هذه العناصر ، بصورتها هذه ، تفسيراً كافياً لمنشأ فكرة التناقض ، والدور الهام الذى قامت به ، فى فلسفة هيجل ؟ واذا كان هذا هو أصل فكرة التناقض عند هيجل ، فكيف انتهى به الأمر الى موقف سياسى لا يختلف الكثيرون فى أنه كان فى صميمه موقفا محافظا ؟

هنا ايضا نجد المؤلف يدافع عن هيجل دفاعا حارا ، حتى فى الأمور التى يكاد ينعقد اجماع مؤرخى الفلسفة على أن هيجل كان فيها متناقضا مع نفسه ومع مبادئه النظرية الأصلية . . ذلك لأن مسار الجدل الهيجلى ، كما هو معروف ، يتوقف عندما يصل الى الدولة البروسية القائمة عندئذ : فألمانيا هى قمة التاريخ ، ونظام الدولة السائد فى عصره هو الوضع الذى ينبغى أن يظل قائما . . ولا شك فى أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلى الصريح ، وبين كل التفسيرات التى عرضناها حتى الآن ، والتى تؤكد أن تفكير هيجل هو فى صميمه ثورة على كل وضع قائم ، وأن تحقيق الامكانيات الكامنة فى أى وضع موجود

لا يكون الا بالقضاء على هذا الوضع وتجاوزه الى ما هو أعلى منه . . ومع ذلك فان المؤلف يوضح ، ببراعة ، أن المجتمع السائد في الوقت الذي أكد فيه هيجل سلطة الحكومة ، كان مجتمع مصالح فردية متنافسة لا مجال فيها للتفكير في أية مصلحة عامة . . ومن هنا كان دفاع هيجل عن الدولة وتمجيدها لها بوصفها تلك السلطة القادرة على أن تعلو على المصالح الفردية المتناحرة وتنظمها وتؤكد سيادة مبادئ القانون عليها .

بل ان دفاع هيجل عن النظام الملكي البروسى ، وتبريراته المفصلة له ، هو في نظر المؤلف أمر يمكن أن نلتمس له فيه عذرا : اذ ان هذا النظام ، على أية حال ، أفضل من المجتمع الاقطاعى السابق عليه ، والذي كانت بقاياه لا تزال ظاهرة بوضوح في ألمانيا على وجه التخصيص . . ففي النظام الملكى تسود سلطة مركزية أكثر تقدمية - مهما كانت مساوئها الأخرى - من السلطة اللامركزية فى نظام الاقطاع . . ولكن هل يظل مثل هذا التبرير ممكنا لو قارنا بين الملكية البروسية وبين النظام الرأسمالى الليبرالى الذى كان قد بدأ يشق طريقه بقوة فى كل المجتمعات الأوروبية ؟ يرى المؤلف أن التجاء هيجل الى دولة قوية يسودها نظام صارم ، يمكن أن يكون « استبصارا » بالفوضى التى يؤدى اليها مثل هذا النظام الليبرالى ، والتى يعجز عن التغلب عليها (ص ٦٠ - ٦١ من الأصل الانجليزى) . ولا جدال فى أن هذا ليس تبريرا بالمعنى الصحيح ، اذ أنه يؤدى الى الاستعاضة عن نظام سيىء بنظام أسوأ منه ، أى عن الفوضى الليبرالية بالتسلط الدكتاتورى الاستبدادى . . ويزداد هذا التبرير تهافتا اذا ما نظر اليه فى ضوء الهدف النهائى للتفكير الهيجلى بأسره ، وهو تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الواقع بحيث لا يخرج عن التنظيم العقلى شيء . . فهل كان الهدف من كل الجهود التى بذلها هيجل من أجل تحقيق السيادة للعقل ، وضمان شمول المنطق panlogism هل كان الهدف من ذلك كله هو الوقوف عند الملكية البروسية فى نهاية الأمر ، وجعلها قمة لتطور التاريخ ؟

وعلى قدر دفاع المؤلف عن هيجل ، الى حد بذل جهد شاق من أجل ايجاد تبرير - جزئى على الأقل - لنقاط الضعف المعترف بها عند هذا الفيلسوف ، نراه يهاجم المذاهب المعادية له ، ويتخذ فى هجومه عليها نفس الموقف الذى اتخذه عندما دافع عن هيجل ، أعنى موقف الربط بين

الفكر النظرى وبين النتائج العملية لهذا الفكر ، على نحو قد يبدو فى نظر البعض مشوباً بقدر من التعسف .

فالوضعية فى القرن التاسع عشر هى فى الوقت ذاته فلسفة ايجابية كما يدل على ذلك اسمها positivism . . والايجاب هنا يعنى قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا والتأييد . . وهكذا يضع المؤلف تضاداً بين فلسفة هيغل ، التى كانت تركز أساساً على فكرة السلب والتناقض ، وبالتالى تتخذ موقف الرفض من النظم الاجتماعية القائمة ، وبين فلسفة كونت وغيرها من الفلسفات الوضعية، التى تقف من هذه النظم موقفاً ايجابياً ، وتعمل على الدفاع عنها ضد أى اتجاه الى تغييرها جذرياً . . صحيح أن الفلسفات الوضعية لم تكن تعارض الاصلاح ، بل التغيير ، ولكن ذلك كله كان يجب أن يتم فى اطار ما هو قائم وما هو موجود ، أما محاولة كسر هذا الاطار والثورة عليه فكانت مخالفة تماماً لروح الفلسفة الوضعية .

والحق أن قارئ هذا الكتاب لا يملك الا أن يشهد لمؤلفه بالبراعة فى استخلاصه للنصوص المؤيدة لوجهة نظره ، ولا يستطيع ، أمام وفرة هذه النصوص ، أن يتهم المؤلف بالتعسف فى تأويل أقوال الوضعيين بحيث تتماشى مع رأى الذى يدافع عنه . . فهناك نصوص قاطعة تشهد فعلاً بأن الفلسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر لم تكن فى صميمها فلسفة ثورية . . ولكن ، مع تسليمنا بهذه الحقيقة ، هل نستطيع أن نؤكد وجود ارتباط باطن بين هذه النزعة المحافظة فى الفلسفة الوضعية وبين تعاليمها النظرية ؟ وهل يمكننا أن نوافق على رأى المؤلف القائل ان انكار الوضعية للميتافيزيقا أدى الى اعترافها بما هو موجود وقائم ودفاعها عنه ، (ص ٢٤٧ من الأصل الانجليزى) لأن ما هو موجود هو ذلك المعطى الذى تحرص الوضعية على التمسك به ، وترفض كل ما يتجاوزه ؟ الحق أنه لو صح هذا لكانت كل المذاهب التى تنكر الميتافيزيقا محافظة ، ولكان الدفاع عن الميتافيزيقا يعنى التقدمية فى كل الأحوال - وهما نتيجتان لا شك فى بطلانهما .

لذلك أعتقد أن الوضعية اذا كانت من جهة تقف مما هو معطى ، ومما هو موجود ، موقفاً ايجابياً ، واذا كانت من جهة أخرى تتخذ مواقف محافظة من الواجهة السياسية ، فليس معنى ذلك أن هناك ارتباطاً سببياً بين هذين الموقفين ، أى أنه ليس من الضرورى أن يكون اتخاذ موقف ايجابى مما هو معطى مؤدياً الى النزعة المحافظة فى المجال السياسى . .

ذلك لأن « ما هو معطى » لا يتعين أن يكون الأوضاع الاجتماعية المسيطرة فحسب ، بل ان يؤس الطبقات الدنيا من المجتمع وحاجتها الى تغيير أوضاعها ينتمى الى ما هو معطى وقائم ، بقدر ما تنتمى اليه سيطرة الطبقات المالكة ونظم الحكم القائمة . . فاذا اعترفنا بذلك كان من الممكن أن نتصور فلسفة لا تعترف الا بما هو معطى ، وتكون فى الوقت ذاته فلسفة ثورية تقدمية . . وما هذا الا مثل واحد يوضح المزالق الخطيرة التى يمكن أن يوقعنا فيها تأويل الأفكار النظرية تأويلا سياسيا بلا تمييز .

تلك بعض الحواطر النقدية التى أثارتها فى ذهنى قراءة هذا الكتاب الممتع . وقد حرصت على أن أؤكد هذا الوجه النقدى فى حكمى على الكتاب لأنى أومن بأن القارئ بدوره ينبغى أن يقف موقفا مستقلا من الكتاب الذى يقدم اليه مترجما . . ففى رأى أن أفضل طريقة لتقديم الكتاب المترجم هى اظهار أكثر جوانبه استثارة للفكر ، بما فيه من نقد وشك وتساؤل ، لا تقديمه على أنه ذخيرة فكرية ينبغى أن تقبل بحذافيرها .

وأخيرا ، فقد بقيت لى كلمة عن المشكلات التى واجهتها فى ترجمة الكتاب ، والحلول التى اقترحتها لحل هذه المشكلات ، والأمر المؤلم أن هيجل ، فيما يكتبه وما يكتب عنه ، يثير دائما صعوبات لغوية لاحصر لها أمام كل محاولة لنقل كتاباته الى لغة أخرى ، وأن هذه الصعوبات لا بد أن تكون أشد فى حالة اللغة العربية التى لا تربطها بلغة هيجل الأصلية ، أو باللغات الأوروبية عامة ، أية جذور مشتركة . . وسأعرض فيما يلى قائمة موجزة ببعض الألفاظ التى وجدتها مثيرة لاشكالات ، وما اقترحه لها من ترجمات .

* أشرت من قبل الى المعانى المتعددة التى يستخدم بها لفظ negation وكيف أنه يعنى السلب والنفي من جهة ، والانكار والرفض من جهة ، أى أنه ينطوى على معنى التدخل الارادى من أجل انكار موضوع ما ، لا مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب .

* يستخدم لفظ process بمعنيين : أقربهما وأوضحهما هو لفظ « عملية » . ولكن هناك حالات أخرى تخفق فيها هذه الترجمة اخفاقا تاما ، وقد استخدمت فى هذه الحالات لفظ « مسار » . وسيجد القارئ فى مواضع متعددة من الكتاب ما يؤكد له ضرورة هذا التصرف .

✳ لفظ الواقع والواقعية reality يثير اشكالات خاصة ،
لا سيما حين يوضع فى مقابل لفظ آخر هو factuality لأن هذا الأخير
يترجم بدوره عادة بكلمة « الواقع » ، وفى هذه الحالات كنت أترجم
reality بالواقعية الحقيقية و factuality بالواقعية الحادثة .

✳ لفظ notion يترجم عادة بالفكرة ، ولكن هذه الكلمة
الأخيرة تختلط بلفظ idea الذى يحتل مكانة كبيرة فى فلسفة هيجل
ويتخذ فيها معانى خاصة ، لذلك آثرت أن أترجم notion بالمفهوم .

✳ يستخدم المؤلف كلمة comprehend بمعنيين ، أحدهما هو
معنى الفهم ، والثانى معنى الاحاطة والاشتمال ، وفى بعض الأحيان
يستخدمه بالمعنيين معا ، وفى هذه الحالات كان لابد من الإشارة إليهما فى
سياق واحد .

✳ المعنى الشائع للفظ community هو « المجتمع المحلى » أو
« الجماعة » أو « الطائفة » . ولكن المؤلف يستخدم هذا اللفظ كما لو
كان مصدرا يدل على اشتراك المصالح فى عمومية اجتماعية موحدة ،
وكان لابد للترجمة من أن تعمل حسابا لهذا المعنى الخاص .

✳ هناك ازدواج واضح فى معنى التعبير Philosophy of Right
Rechtsphilosophie ، اذ يؤكد المؤلف أن معناه أقرب الى فلسفة القانون
(ص ٢٠٦ من الأصل الانجليزى) ، ولكنه يستخدمه فى مواضع أخرى
على نحو يحتم ترجمته بفلسفة الحق ، كما هى الحال عند الكلام عن حق
الفرد أو حق الأسرة (ص ١٨٥) . ولنلاحظ أن هذا الازدواج قائم فى
اللغة العربية بدورها ، وهو يتجلى بوضوح تام فى اطلاقنا على الكلية التى
تدرس القوانين اسم « كلية الحقوق » . وقد استخدمت اللفظين معا حتى
يثبت فى الأذهان ارتباطهما ، ثم اقتصر على أحدهما بعد أن أصبحت
واثقا من رسوخ المعنى المزدوج فى ذهن القارئ .

✳ وأخيرا ، فإن كتابة اسم المؤلف نفسه تثير اشكالا آخر . ذلك
لأن المؤلف من أصل ألمانى ، والنطق الصحيح لاسمه الأخير هو «ماركوزى»
.. ولكن لما كان منذ وقت طويل يعيش فى الولايات المتحدة ، ويمارس
تأثيره - وخاصة فى السنوات الأخيرة - بوصفه مفكرا ينتمى الى العالم
الأنجلوسكسونى ، فقد رأيت لزاما على أن أكتب اسمه كما ينطق فى هذه
البلاد ، وهو « ماركيز » .

وليس معنى ذلك أن هذه هي الاشكالات الوحيدة التي واجهتها
في ترجمة هذا الكتاب ، وإنما اقتصرنا على الأمور التي يحتاج فيها تصرفي
إلى تبرير خاص . وعلى أية حال فاني آمل أن تكون ترجمة هذا الكتاب
مجهودا متواضعا يضاف إلى الجهود الكبيرة التي تبذل في الآونة الأخيرة
لتعريف قراء العربية بهذا الفيلسوف العظيم ، وبالعصر الذي عاش فيه
والنتائج التي ترتبت على أفكاره في ميدان التفكير النظري والاجتماعي
والسياسي .

فؤاد ذكريا

فبراير ١٩٦٩



ملحوظة عن الجدل

ألف هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط ، لا فى احياء هيغل ، بل فى احياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ، ألا وهى القدرة على التفكير السلبي . . ان التفكير ، كما عرفه هيغل : « هو فى أساسه سلب ما هو مائل أمامنا على نحو مباشر » . . فما الذى يعنيه « بالسلب » ، وهو المقولة الرئيسية فى الجدل (الديالكتيك) ؟

الحق أن أشد مفاهيم هيغل تجريدا وميتافيزيقية ، هى ذاتها مشبعة بروح التجربة - تجربة عالم يغدو فيه غير المعقول معقولا ، ويتحكم بهذا الوصف فى الوقائع ؛ تجربة تكون فيها اللاحرية شرطا للحرية ، والحرب ضمانا للسلم . . مثل هذا العالم يناقض نفسه . . وبالطبع فان الذهن العادى السليم والعلم يعملان على تطهير نفسيهما من هذا التناقض؛ أما الفكر الفلسفى فيبدأ بالاعتراف بأن الوقائع لا تطابق المفاهيم التى يفرضها الذهن العادى السليم والعقل العلمى - أى هو بالاختصار يبدأ بالامتناع عن قبولها . . ذلك لأن هذه المفاهيم ، بقدر ما تتجاهل المتناقضات الحتمية الخطيرة التى تؤلف عالم الواقع ، تجرد ذاتها من عملية الواقع نفسها . . ومن هنا فان السلب الذى يطبقه الجدل عليها ليس فقط نقدا للمنطق التقليدى ، الذى يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التى تقف عليها ، ونقد لنظام الحياة المستتب ، الذى ينكر ما ينطوى عليه هو ذاته من امكانيات واحتمالات مشجعة .

ولقد أصبحت هذه الطريقة الجدلية فى التفكير ، فى يومنا هذا ، غريبة عن العالم الذى نعيش فيه ، سواء فى جانبه النظرى وفى جانبه العملى . . . فهى تبدو منتمية الى الماضى ، ويبدو أن انجازات الحضارات التكنولوجية تكذبها . . . ذلك لأن الواقع القائم يبدو مبشرا بالأمل ، ومثمرا ، الى الحد الذى يكفى لاستبعاد كل الأطراف المتعارضة أو استيعابها فى كل أشمل . . . وهكذا يبدو أن قبول هذا الواقع – بل تأكيده – هو المبدأ المنهجى المعقول الوحيد . . . وهو فضلا عن ذلك لا يستبعد النقد ولا التغيير ؛ بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ أن من أقوى دعائم هذا الموقف ، تأكيد الطابع الدينامى للوضع القائم ، وتأكيد « ثوراته » الدائمة . . . ومع ذلك يبدو أن هذه الدينامية تظل تمارس عملها بلا انقطاع فى اطار للحياة يظل على ما هو عليه ، بحيث انها بدلا من أن تلغى سيطرة الانسان على الانسان ، وسيطرة منتجات عمله عليه ، تنظم هذه السيطرة وتهذبها . . . ويصبح التقدم كميا ويتجه الى تأخير التحول من الكم الى الكيف الى أجل غير مسمى – أعنى الى تأخير ظهور أحوال جديدة للحياة مع أشكال جديدة للعقل والحرية .

ان القدرة على التفكير السلبى هى القوة الدافعة للفكر الجدلى ، التى تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقص باطن . . . ولقد آثرت هذه الصيغة الغامضة غير العلمية لكى أبرز حدة التضاد بين التفكير الجدلى وغير الجدلى . . . ويلاحظ أن لفظ « النقص » ينطوى على حكم قيمة . . . ولكن التفكير الجدلى يشهد بطلان وجود تضاد قبلى *a priori* بين القيمة والواقع ، اذ ينظر الى الوقائع جميعا على أنها مراحل لعملية واحدة – عملية ترتبط فيها الذات والموضوع على نحو من شأنه ألا يكون من الممكن تحديد الحقيقة الا فى اطار الكل الشامل للذات والموضوع معا . . . فكل الوقائع تنطوى على العارف كما تنطوى على الفاعل * ، وهى تترجم الماضى الى الحاضر بلا انقطاع . . . وهكذا فان الموضوعات « تتضمن » الذاتية فى صميم بنيانها .

ولكن ما هى (أو من هى) هذه الذاتية التى تشكل العالم الموضوعى،

(*) يشير لفظ « العارف » الى حالة التلقى شبه السلبى للوقائع الحاضرة ، على حين أن لفظ « الفاعل » يشير الى تدخل الذات ايجابيا فى هذه الوقائع من أجل تحديد ما ستكون عليه فى المستقبل . . . ومن هنا كان الجمع بين العارف والفاعل جمعا بين الاتجاه الى الحاضر والاتجاه الى المستقبل ، وكان فى الوقت ذاته جمعا بين النظرة الدائمية والنظرة الموضوعية الى الوقائع .
(المترجم)

بالمعنى الحرفى لكلمة « تشكل » ؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بسلسلة من المصطلحات التى تدل على الذات فى مظاهرها أو تجلياتها المتعددة : التفكير ، العقل ، الروح ، الفكرة . ولما كنا قد فقدنا القدرة على الفهم السلس الميسور لهذه التصورات ، وهى القدرة التى كانت لا تزال متوافرة لدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فسوف أحاول أن أعرض وجهة نظر هيجل عرضا مجملا بعبارات أقرب الى المؤلف .

ان الشيء لا يكون واقعيًا real ما لم يستطع حفظ وجوده فى صراع الحياة والموت الذى يدور بينه وبين أوضاع حياته وظروفها . . . وقد يكون الصراع أعمى ، أو حتى غير واع ، كما فى حالة المادة غير الموضوعية؛ وقد يكون واعيا مقصودا ، كصراع البشرية مع ظروفها وظروف الطبيعة . . . وما الواقعية reality الا الحصيلة الدائمة التجدد لعملية الوجود - أى العملية ، الواعية أو غير الواعية ، التى يغدو فيها « ماهو كائن » ، « شيئا غير ذاته » . كذلك فان الهوية identity ليست الا السلب المستمر للوجود الناقص ، بحيث تستمر الذات فى كونها شيئا غير ذاتها . . . وعلى ذلك فكل واقعية reality هى عملية تحقيق للواقع realization - أى نمو « للذاتية » . . . وهذه الأخيرة « تهتدى الى نفسها » فى التاريخ، حيث يكون للنمو مضمون عقلى ، ويعرف هيجل هذا النمو بأنه « تقدم فى الوعى بالحرية » .

وهاهنا نجد مرة أخرى حكم قيمة - وهو فى هذه المرة حكم قيمة يفرض على العالم ككل . ولكن الحرية عند هيجل مقولة أنطولوجية : فهى تعنى الا يكون الوجود مجرد موضوع ، بل يكون ذات وجوده ، وألا يستسلم للظروف الخارجية ، بل يحول الواقعية الحادثة factuality الى واقعية حقيقية realization . هذا التحويل ، فى رأى هيجل ، هو عصب الطبيعة والتاريخ ، وهو البناء الباطن للوجود كله ! وقد يكون المرء ميالا الى الاستخفاف بهذه الفكرة ، ولكن من واجبه أن يكون متيقظا لما تنطوى عليه من مضامين .

ان الفكر الجدلى يبدأ بالتجربة التى ندرك فيها أن العالم غير حر ؛ أى أن الإنسان والطبيعة يوجدان فى أحوال أغتراب ، ويوجدان « على خلاف ما هما عليه » . . . وكل طريقة فى التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها انما هى منطق باطل . . . فالفكر لا « يطابق » الواقع الا بغدر ما يحول الواقع أو يبدله عن طريق فهم بنائه المتناقض . . . وهنا يؤدى مبدأ الجدل الى دفع الفكر الى ما وراء حدود الفلسفة . . . ذلك لأن فهم الواقع

الحقيقى يعنى فهم ما تكون عليه الأشياء فى حقيقتها ، وهذا بدوره يعنى رفض الواقعية الحادثة factuality والرفض عملية الفكر مثلما هو عملية الفعل . . وعلى حين أن المنهج العلمى يؤدى بنا من الخبرة المباشرة بالأشياء الى بنائها الرياضى المنطقى ، فان التفكير الفلسفى يؤدى بنا من الخبرة المباشرة بالوجود existence الى بنائه التاريخى ، وهو مبدأ الحرية .

ان الحرية هى القوة المحركة الكامنة فى أعماق الوجود ، وان نفس عملية الوجود فى عالم غير حر انما هى «السلب المستمر لما يهدد بانكار الحرية» . وهكذا فان الحرية تحمل فى أساسها طابع السلب . . فالوجود اغتراب ، وهو فى الآن نفسه العملية التى تعود بها الذات الى نفسها اذ تفهم الاغتراب وتسيطر عليه . . وهذا يعنى ، بالنسبة الى تاريخ البشرية ، بلوغ « حالة انتماء الى العالم » ، يظل فيها الفرد فى انسجام وثيق مع الكل ، ولا تكون لشروط عالمه وعلاقاته « موضوعية أساسية مستقلة عن الفرد » . على أن هيجل كان متشائما فيما يتعلق باحتمال بلوغ هذه الحالة ، ويبدو أن عنصر مهادنة الأوضاع القائمة ، وهو العنصر الذى كان ظاهرا بقوة فى أعماله ، كان راجعا الى تشاؤمه هذا الى حد بعيد - أو ان شئت فقل الى واقعيته هذه . . فهو يرد الحرية الى عالم الفكر المحض ، والى « الفكرة المطلقة » . انها مثالية العاجز - هذا هو المصير الذى يشترك فيه هيجل مع التراث الرئيسى فى الفلسفة .

وهكذا يصبح التفكير الجدلى سلبيا فى ذاته . . فوظيفته هى القضاء على ما يشعر به الانسان فى موقفه الطبيعى من ثقة بالذات ورضا عنها واكتفاء بها ، وهدم الثقة المردولة فى قدرة الوقائع وفى لغتها ، والبرهنة على أن اللاحرية كامنة فى قلب الأشياء الى حد أن نمو متناقضاتها الباطنة يؤدى بالضرورة الى تغير كفى . . هو انفجار الأوضاع القائمة واصابتها بكارثة ماحقة . . ويرى هيجل أن مهمة المعرفة هى التعرف على العالم بوصفه « عقلا » عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكل يتحول الى عالم واع فى تاريخ البشرية . . وهكذا يتجه التحليل الجدلى آخر الأمر الى أن يصبح تحليلا تاريخيا ، تبدو فيه الطبيعة ذاتها جزءا من تاريخها الخاص وتاريخ الانسان ومرحلة من مراحل . . ويصل تقدم الفهم من مرحلة الادراك العادى الشائع الى مرحلة المعرفة - يصل الى عالم سلبى فى صميمه ، لأن ما هو واقعى يعارض الامكانيات الكامنة فى ذاته ، والتى تصبو هى ذاتها الى التحقق ، وينكرها ، فالعقل هو سلب السالب .

لقد كان الشغل الشاغل للفلسفة ، حيثما كانت الفلسفة أكثر من مجرد تبرير أيديولوجي أو تدريب ذهني ، هو تفسير ما هو موجود من خلال ما ليس بموجود ، ومواجهة الوقائع المعطاة بما هو خارج عنها . . وان وظيفة السلب في الفكر الفلسفي ، من حيث هو قوة تعمل على تحرير هذا الفكر ، لتتوقف على الاعتراف بأن السلب فعل موجب : أي أن ما هو موجود يستبعد ما ليس بموجود ، وبذلك يستبعد إمكاناته الخاصة . ومن ثم فإن التعبير عما هو موجود وتعريفه من خلال ما هو فيه فحسب، إنما هو تشويه وتزييف للواقع . . فالواقع مغاير لما يصاغ في منطق الوقائع ولغتها ، وزائد عنه . وهنا نجد حلقة الاتصال العميقة بين الفكر الجدلي وجهود أدب الطليعة . . وأعني بحلقة الاتصال هذه ، محاولة كسر سيطرة الوقائع على الكلمة ، والتحدث بلغة ليست هي لغة أولئك الذين يقررون الوقائع وينفذونها ويستفيدون منها . . وكلما اتجهت قوة الوقائع المعطاة الى أن تكون شمولية ، تستوعب في ذاتها كل معارضة ، وتعرف عالم المقال بأسره ، بدت محاولة التكلم بلغة التناقض محاولة لا عقلية ، غامضة ، مصطنعة ، على نحو متزايد . . وليست المسألة مسألة تأثير مباشر أو غير مباشر من هيجل في الحركات الطليعية الأصيلة ، وان كان هذا واضحا عند مالارميه Mallarmé وفييه دوليل آدم Villiers de l'Isle-Adam وعند السيريالية وبرخت Brecht . بل الأصح أن يقال ان اللغة الجدلية واللغة الشعرية تلتقيان على أرض مشتركة . والعنصر المشترك بينهما هو البحث عن « لغة صادقة » - لغة السلب بوصفه « الرفض العظيم » لقبول قواعد لعبة نردها مغشوش . . ان من الضروري أن نجعل الغائب حاضرا لأن القدر الأكبر من الحقيقة يكمن فيما هو غائب . . وذلك هو ما تعبر عنه عبارة مالارميه الكلاسيكية: « انني أقول : زهرة ! ومن ثانيا النسيان الذي يلغي فيه صوتي كل المعالم ، يرتفع بنغم موسيقى ما هو مختلف عن كل نبات مزهر معروف ، وما لا يوجد في أية باقة - وهو الفكرة ذاتها ، والرقعة ذاتها » . فالكلمة في اللغة الاصيلية :

« ليست تعبيرا عن شيء ، بل هي غياب هذا الشيء . . . ان الكلمة تخفي الأشياء وتفرض علينا احساسا بغياب شامل ، بل بغيابها هي ذاتها » (١) .

(١) انظر مقال موريس بلانشو في مجلة Les temps modernes بعنوان Le Paradoxe d'Aytre يونية ١٩٤٦ ، ص ١٥٨٠ وما يليها .

وهكذا فان الشعر هو القدرة على « انكار الأشياء » - وهى القدرة التى ينسبها هيجل ، على نحو لا يخلو من مفارقة ، الى كل تفكير أصيل . . ويؤكد فاليرى أن :

« الفكر ، باختصار ، هو الجهد الذى يحيى فى داخلنا ما لا وجود له ، (٢) وهو يطرح هذا السؤال البلاغى : « ماذا نكون نحن اذن بدون معونة ما لا يوجد ؟ » (٣) .

ان هذه ليست « وجودية » . انها شئ أعظم حيوية وأشدّ بأسا : انها الجهد الذى يبذل من أجل مناقضة واقع يكون فيه كل منطق وكل حديث باطلا بقدر ما يكونان جزءا من كل مشوه . . واذا كانت ألفاظ لغة التناقض وقواعدها النحوية تظل هى ذاتها ألفاظ اللعبة وقواعدها (اذ لا يوجد غيرها) ، فان اللغة الجديدة تعيد تعريف التصورات التى تصاغ فى لغة اللعبة بأن تربطها بسلبها المتعين *determinate negation* . . وهذا التعبير ، الذى يشير الى المبدأ المسيطر على الفكر الجدلى ، لا يمكن ايضا حله الا فى تفسير حرفى لنص كتاب « المنطق » لهيجل . . وحسبنا هنا أن نؤكد أن التناقض الجدلى يتميز ، بفضل هذا المبدأ ، من كل تضاد مزيف مبتذل ، ومن كل تهريج وتجديد رخيص . . فالسلب يكون متعينا اذا كان يرد الأوضاع القائمة الى العوامل والقوى الرئيسية التى تعمل على هدمها ، وعلى ايجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن . . وهذه العوامل والقوى ، فى حالة الواقع الانسانى ، هى عوامل وقوى تاريخية ، ويصبح السلب المتعين آخر الأمر سلبا سياسيا . . وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الأصيل عنه فى اللغة غير السياسية ، ولا سيما اذا أصبح البعد السياسى بأسره جزءا لا يتجزأ من الوضع القائم .

ان المنطق الجدلى منطق نقدى ، فهو يكشف أحوالا ومحتويات للفكر تعلو على النمط المقتن للمبادئ المستخدمة والسارية . . وليس الفكر الجدلى هو الذى يخترع هذه المحتويات ، بل هى قد انضافت للمفاهيم خلال التراث الطويل للفكر والفعل . وكل ما يفعله التحليل الجدلى هو أنه يجمعها ويعيد تنشيطها ؛ وهو يستعيد المعانى المحرمة ، وبذلك يكاد

(٢) « المؤلفات » نشرتها Bibliothèque de la Pléiade. المجلد الاول ، ص

١٣٣٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٩٦٦ .

يبدو كما لو كان عودة لما يراد قمعه ، أو على الأصح اطلاقا واعيا له من عقاله ! فلما كان عالم المقال القائم هو عالم غير حر ، فان الفكر الجدلي يكون بالضرورة هداما ، وأى تحرر يستطيع أن يجلبه انما هو تحرر فى الفكر ، تحرر نظرى . ومع ذلك فان انفصال الفكر عن الفعل ، والنظرية عن العمل التطبيقي ، هو ذاته جزء من العالم غير الحر . . . فليس فى وسع أى فكر أو أية نظرية أن تخلصنا منه ؛ ولكن النظرية يمكن أن تساعد على تمهيد الأرض بحيث تصبح عودة الوحدة بينهما ممكنة ، وقدرة الفكر على وضع منطق ولغة للتناقض هي شرط أساسى لتحقيق هذه المهمة .

فقيم تكمن قوة الفكر السلبي اذن ؟ ان التفكير الجدلي لم يحل بين هيغل وبين الارتقاء بفلسفته الى مرتبة المذهب المنسق الشامل ، الذى يؤكد العنصر الايجابى آخر الأمر تأكيدا قاطعا . . . واني لأعتقد أن فكرة « العقل » ذاتها هي العنصر غير الجدلي فى فلسفة هيغل . . . ففكرة « العقل » هذه تشتمل على كل شيء ، وهي فى نهاية الأمر تغتفر كل شيء ، اذ أن مكانها ووظيفتها تكمن فى الكل ، والكل بمعزل عن الخير والشر ، والصواب والخطأ . . . بل انه قد يكون لنا الحق ، من الوجهتين المنطقية والتاريخية معا ، فى تعريف « العقل » على نحو يتضمن فى ذاته الرق ، ومحاكم التفتيش ، وتشغيل الأطفال ، ومعسكرات التعذيب ، وغرف الغازات السامة ، وتكديس الأسلحة النووية . . . فمن الممكن جدا ان توصف هذه الأمور كلها بأنها كانت أجزاء لا تتجزأ من تلك المعقولية، التى تحكم فى التاريخ المدون للبشر . . . فان كان الأمر كذلك ، كانت فكرة « العقل » ذاتها فى خطر ، اذ أنها تتكشف بوصفها جزءا ، لا بوصفها هي الكل . . . وليس معنى ذلك أن العقل يتخلى عن مطلبه فى أن يواجه الواقع بحقيقة هذا الواقع . . . بل ان الأمر على العكس من ذلك : فعندما اتخذت النظرية الماركسية طابعها بوصفها نقدا لفلسفة هيغل ، فعلت ذلك باسم العقل . . . وانه لما يتمشى مع أعماق اتجاهات تفكير هيغل ، أن « تلغى » فلسفته أو « ترفع » ، لا عن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير معينة خارجة عن نطاق العقل ، بل عن طريق ارغام العقل ذاته على الاعتراف بمدى ما لا يزال ينطوى عليه حتى الآن من عناصر لا عقلية ، عمياء ، وبمدى كونه ضحية لقوى لا يمكن السيطرة عليها . . . ان العقل، بوصفه المعرفة النامية والتطبيقية للانسان — أى بوصفه « فكرا حرا » — كان له دور أساسى فى خلق العالم الذى نحيا فيه . . . ومع ذلك فقد كان له أبشرا دور أساسى فى الإبقاء على الظلم والشقاء والعذاب . . . غير أن « العقل » و « العقل » وحده ، هو الوسيلة الكفيلة بتصحيح أخطائه .

لقد استبق هيغل ، فى كتاب « المنطق » ، الذى يؤلف الجزء الأول من « نسق الفلسفة » ، استبق على نحو يكاد يكون حرفيا ، الفكرة التى يقول بها بارسيفال فى دراما فاجنر المشهورة : « ان اليد التى تسبب الجرح هى بدورها التى تداويه » (٤) وكان ذلك فى سياق قصة الكتاب المقدس عن سقوط الانسان . فمن الجائز أن تكون المعرفة قد سببت الجرح الذى يصيب وجود الانسان ، وهو الجريمة والاثم ؛ ولكن البراءة الثانية و « التوافق الثانى » ، لا يمكن اكتسابهما الا من المعرفة . . ولا يمكن أن يتم الخلاص على يد « أحرق ساذج » (٥). وهكذا فان هيغل يربط على نحو وثيق بين التقدم فى الحرية والتقدم فى الفكر ، وبين الفعل والنظرية ، مخالفا فى ذلك أنصار الجهالة الذين يؤكدون حقوق اللا معقول فى مقابل العقل ، وحقيقة الطبيعى فى مقابل الذهنى . . ولما كان قد سلم بالشكل التاريخى المحدد « للعقل » ، الذى تم التوصل اليه فى عصره ، على أنه هو ذاته حقيقة « العقل » ، فان التقدم الذى تجاوز هذا الشكل « للعقل » لابد أن يكون تقدما « للعقل » ذاته . . ولما كانت مهادنة العقل للنظم الاجتماعية الظالمة قد أدت الى استمرار العبودية ، فان التقدم فى الحرية يتوقف على أن يصبح الفكر سياسيا ، ويتخذ شكل نظرية تثبت أن السلب بديل سياسى كامن فى قلب الموقف التاريخى . . وعلى ذلك فان « الانقلاب » المادى الذى قام به ماركس على هيغل لم يكن تحولا من موقف فلسفى الى آخر ، ولا من الفلسفة الى النظرية الاجتماعية ، بل كان اعترافا بأن أشكال الحياة القائمة قد بلغت مرحلة سلبها التاريخى .

هذه المرحلة التاريخية غيرت موقف الفلسفة وكل تفكير معرفى . . فمنذ تلك المرحلة ، أصبح كل تفكير لا ينم عن وعى بالزيف الجذرى لأشكال الحياة القائمة تفكيراً باطلا . . والخروج عن هذا الوضع الشامل ليس منافيا للأخلاق فحسب ، بل هو زيف . . ذلك لأن الواقع قد أصبح واقعا تكنولوجيا ، وأصبحت الذات الآن منضمة الى الموضوع الى حد بلغ من وثوقه أن فكرة الموضوع أصبحت تشمل الذات بالضرورة . . ولم يعد الخروج عن هذه العلاقة المتبادلة يؤدى الى حقيقة أكثر أصالة ، بل الى خداع ، لأن من الواضح أن الذات نفسها ، حتى فى هذا المجال ، انما

(٤) منطق هيغل : ترجمة والاس . ص ٥٥ .

(The Logic of Hegel), trans. by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1895.

(٥) كما هى الحال فى دراما بارسيفال لفاجنر ، التى اشار اليها المؤلف منذ

(المترجم)

قليل .

هى جزء لا يتجزأ من الموضوع كما يحدد علميا . فالذات التى تلاحظ ، وتقيس ، وتحسب ، فى المنهج العلمى ، والذات التى تنشغل بأمر الحياة اليومية - كالتأهما تعبير عن نفس الذاتية ، أى الانسان . . ولم يكن المرء بحاجة الى الانتظار حتى هيروشيما كيما تتفتح عيناه على هذه الهوية . . وكما حدث من قبل فى كل الأحوال ، فان الذات التى قهرت المادة تعاني من وطأة كشفها الثقيلة . ذلك لأن أولئك الذين يتحكمون فى هذا الكشف ويوجهونه قد استخدموه فى خلق عالم تعمل فيه أسباب الرفاهية المتزايدة فى الحياة ، والقوة المتعاطمة للجهاز الانتاجى ، على ابقاء الانسان فى حالة عبودية أمام الوضع القائم . . أما تلك الجماعات الاجتماعية التى حددتها النظرية الجدلية بوصفها قوى السلب والرفض ، فهى اما قد انهزمت ، واما هادنت النظام القائم . . وهكذا فان قوة التفكير السلبي تقف مدانة عاجزة أمام قوة الوقائع القائمة .

ان قوة الوقائع هذه قوة طاغية ؛ فهى قدرة الانسان على الانسان ، وقد بدت كأنها حالة موضوعية معقولة . . وضد هذا المظهر البادى ، يواصل الفكر الاحتجاج باسم الحقيقة . . وكذلك باسم الواقع ؛ اذ أن الواقع الأعلى والأشمل هو أن الوضع القائم يحافظ على بقائه عن طريق التهديد المستمر بالدمار الذرى ، وعن طريق تبديد الموارد على نحو لم يعرف له من قبل نظير ، وعن طريق الهزال الفكرى ، وأخيرا ، وليس آخرا ، عن طريق القوة الغاشمة . . هذه هى المتناقضات التى لم تحل . . وهى تحدد معالم كل واقعة منفردة وكل حادث منفرد ، وهى تتغلغل فى عالم الفكر النظرى والفعل العلمى بأسره . . وعلى ذلك فانها تحدد أيضا معالم منطق الأشياء - أى طريقة التفكير القادرة على اختراق حاجز الأيديولوجية وفهم الواقع فى كليته . . ان أى منهج لا يستطيع أن يدعى لنفسه احتكار المعرفة ، ولكن أى منهج لا يمكن أن يبدو أصيلا اذا لم يعترف بأن القضيتين الآتيتين تقدمان وصفا ذا معنى ودلالة للوضع الذى نوجد فيه : « الكل هو الحقيقة » ، والكل باطل .

ولقد قمت ، من أجل هذه الطبعة ، بمراجعة الملحق الذى أضفته فى عام ١٩٥٤ الى قائمة المراجع . . كما حذفت الخاتمة التى كتبت للطبعة الثانية لأنها كانت تعالج بطريقة مركزة أكثر مما ينبغى ، تطورات سناقشها بمزيد من التوسع فى كتابى القادم ، وهو دراسة للمجتمع الصناعى المتقدم .

هربرت ماركيز

مارس ١٩٦٠

من مقدمة الطبعة الأصلية

ان مضمون أى عمل فلسفى حقيقى لا يظل دون تغيير بمضى الوقت . . فاذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم ، فان حدوث تغير أساسى فى الموقف التاريخى يجعلهم ينظرون الى تعاليم هذا العمل فى ضوء مخالف . . وان ظهور الفاشية فى عصرنا هذا ليستدعى اعادة تفسير لفلسفة هيغل . . وأملنا هو أن يثبت التحليل الذى تقدمه هاهنا أن مفاهيم هيغل الأساسية معادية للاتجاهات التى أدت الى الفاشية نظريا وتطبيقا .

ولقد كرسنا الباب الأول من الكتاب لعرض بناء المذهب الهيجلى . . وحاولنا فى الوقت ذاته ان نتجاوز الشرح البحت ، وأن نلقى ضوءا على ما تنطوى عليه أفكار هيغل من عناصر تكررت هى ذاتها فى التطور التالى للفكر الأوروبى ، ولا سيما فى النظرية الماركسية .

ولقد كان من الضرورى أن تتعارض معايير هيغل النقدية والعقلية، وجدله بوجه خاص ، مع الواقع الاجتماعى السائد . . ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمى مذهبه بحق فلسفة سلبية ، وهو الاسم الذى أطلقه عليه خصومه المعاصرون له . وقد ظهرت فى العقد التالى لموت هيغل فلسفة إيجابية (أو) وضعية ترمى الى ازالة تأثير اتجاهاته الهدامة ، وأخذت هذه الفاسفة على عاتقها أن تخضع العقل لسلطة الواقع . . وأن الصراع الذى حدث بعد ذلك بين الفلسفة السلبية والفلسفة الايجابية (أو الوضعية) ليقدم مفاتيح متعددة تساعد على فهم نشأة النظرية الاجتماعية الحديثة فى أوروبا (*) .

هربرت ماركيز

(*) للمقدمة بقية تبلغ حوالى صفحة ، معظمها مخصص لطريقة المؤلف فى ترجمة النصوص الى الانجليزية ، وللأشخاص والهيئات التى يشكرها المؤلف ، وهى لاتهم القارئ العربى فى شئ .
(المترجم)

الباب الأول
أسس فلسفة هيغل

مدخل

① الاطار التاريخى الاجتماعى

وصفت المثالية الألمانية بأنها نظرية الثورة الفرنسية .. ولا يعنى ذلك أن « كانت وفشته وشلنج وهيغل » قدموا تفسيراً نظرياً للثورة الفرنسية ، بل يعنى أن الدافع الأكبر لهم الى كتابة فلسفتهم هو رد الفعل على التحدى القادم من فرنسا ، بغية اعادة تنظيم الدولة والمجتمع على أساس عقلى ، بحيث يمكن التوفيق بين النظم الاجتماعية والسياسية وبين حرية الفرد ومصالحه .. وعلى الرغم مما وجهه المثاليون الالمان من نقد مثير الى عهد الارهاب فى الثورة ، فانهم أجمعوا على الترحيب بالثورة ذاتها ، ووصفوها بأنها فجر عهد جديد ، وعملوا جميعاً على ربط مبادئهم الفلسفية بالمثل العليا التى دعت اليها الثورة .

وهكذا تظهر أفكار الثورة الفرنسية فى صميم المذاهب المثالية ، وتحدد بناءها الفكرى الى حد بعيد . فالثورة الفرنسية ، كما رآها المثاليون الالمان ، لم تقتصر على الغاء النزعة الاقطاعية المطلقة ، واحلال النظم الاقصادى والسياسى للطبقة الوسطى محلها ، بل انها أكملت ما بدأت به حركة الاصلاح الدينى فى ألمانيا ، فحررت الفرد وجعلت منه سيداً لحياته ، يعتمد فيها على نفسه فحسب .. وهكذا لم يعد من المحتتم أن يظل مركز الانسان فى العالم ، وطريقة عمله واستمتاعه بأوقات فراغه متوقفاً على سلطة خارجية ، بل أصبح يتوقف على نشاطه العقلى الحر .. وتحقق للانسان الانتقال من الفترة الطويلة التى ظل فيها مفتقراً الى النضج والتى كان فيها ضحية لقوى اجتماعية وطبيعية طاغية ، وأصبح هو الذات المستقلة التى تتحكم فى طورها الخاص .. ومنذ ذلك الحين أصبح تقدمه فى المعرفة هو الذى يوجهه فى صراعه مع الطبيعة ومع التنظيم الاجتماعى وأصبح العالم نظاماً عقلياً .

على أن المستقر الذى انتهت اليه المثل العليا للثورة الفرنسية كان عمليات الرأسمالية الصناعية .. وجاءت امبراطورية نابوليون فعملت على تصفية الاتجاهات المتطرفة ، ودعمت فى الوقت ذاته النتائج الاقتصادية للثورة .. وفسر الفلاسفة الفرنسيون فى هذه الفترة تحقيق العقل بأنه اطلاق الصناعة من عقالها .. وبدأ الانتاج الصناعى قادرا على تقديم كل الوسائل اللازمة لاشباع الحاجات البشرية .. وهكذا وفى نفس الوقت الذى شيد هيجل فيه مذهبه ، كان سان سيمون فى فرنسا يزجى المديح للصناعة بوصفها القوة الوحيدة القادرة على أن تقود البشرية الى الحرية والى تكوين مجتمع عاقل .. فالعملية الاقتصادية بدت عندئذ على أنها أساس العقل .

ولقد كان النمو الاقتصادى فى ألمانيا متخلفا الى حد بعيد عنه فى فرنسا وانجلترا . ونظرا الى أن الطبقة الوسطى الألمانية كانت ضعيفة مشتتة بين أقاليم متعددة ، وكانت مصالحها متباينة ، فقد كان من العسير عليها أن تتطلع الى ثورة .. ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة الا جزرا صغيرة داخل نظام اقطاعى قديم العهد .. وكان الفرد فى وجوده الاجتماعى اما مستعبدا ، واما مستعبدا غيره من الناس .. ومع ذلك فقد كان فى وسعه ، بوصفه كائنا مفكرا ، أن يفهم على الاقل التضاد بين الواقع البائس الموجود فى كل مكان ، وبين الامكانيات البشرية التى أطلقها العصر الجديد من عقالها .. وكان فى استطاعته ، بوصفه شخصا أخلاقيا ، أن يحتفظ بكرامته البشرية واستقلاله الذاتى فى حياته الخاصة على الأقل . وهكذا فبينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت بالفعل فى تأكيد حقيقة الحرية ، كانت المثالية الألمانية لا يشغلها الا البحث فى فكرة الحرية فحسب .. ومعنى ذلك أنها نقلت الجهود التاريخية العينية التى بذلت لاقامة شكل معقول من أشكال الحكم ، الى المستوى الفلسفى ، بحيث تجلت هذه الجهود فى المحاولات التى بذلت من أجل ايضاح معالم فكرة العقل .

ويحتل مفهوم العقل مكانة مركزية فى فلسفة هيجل .. فقد كان من رأيه أن التفكير الفلسفى لا يفترض مقدما أى شىء عداه ، وأن التاريخ يبحث فى العقل ، وفيه وحده ، وأن الدولة انما هى تحقق العقل .. على أن هذه العبارات لن تكون مفهومة لو فسر العقل على أنه تصور ميتافيزيقى محض ، اذ أن فكرة هيجل عن العقل قد ظلت محتفظة بالأمانى المادية فى

تحقيق نظام عقلي حر للحياة ، وإن كانت قد احتفظت بها بصورة مثالية .. ومن هنا فإن تأليه روبسبير للعقل بوصفه « الكائن الأعلى » كان مناظرا لتمجيد العقل في مذهب هيغل .. ولب الفلاسفة الهيجلية انما هو بناء تستمد تصوراتها - وهى الحرية ، والذات ، والذهن ، والفكرة - من فكرة العقل .. وما لم ننجح في الكشف عن مضمون هذه الأفكار والارتباط الباطن بينها ، فسوف يظل مذهب هيغل يبدو ميتافيزيقا غامضا ، مع أنه في الواقع لم يكن كذلك أبدا .

ولقد ربط هيغل نفسه بين تصوره للعقل وبين الثورة الفرنسية ، وأكد هذه الرابطة أعظم تأكيد .. فالثورة قد طالبت « بالألا يعترف بصحة أى شئ فى أى دستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقا لحقوق العقل » (١) وقد زاد هيغل فيما بعد هذا التفسير تفصيلا في محاضراته عن « فلسفة التاريخ » ، فقال : « لم يحدث فى أى وقت مضى ، منذ أن ظهرت الشمس فى قبة السماء ، ودارت الكواكب حولها ، أن أدرك الانسان أن وجوده يتركز فى رأسه ، أى فى الفكر ، الذى يستلهمه الانسان فى بناء عالم الواقع .. لقد كان انكساجوراس أول من قال ان العقل (النوس) يحكم انعالم ، ولكن الانسان لم يتقدم الى حد الاعتراف بالمبدأ القائل ان الفكر ينبغى له أن يحكم الواقع الروحي الا فى هذه الفترة وحدها .. ومن ثم فقد كان ذلك فجرا عقليا مجيدا ، وكان عهدا شاركت فى الاحتفال به كل الكائنات المفكرة » (٢) .

ولقد كان هيغل يرى أن التحول الحاسم الذى طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الانسان الى الاعتماد على عقله ، وتجاوره على اخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل .. وقد شرح هيغل التطور الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقل وبين الامتثال غير النقدي للأوضاع السائدة فى الحياة . « فلا شئ يعقل ما لم يكن نتيجة تفكير » . وقد أخذ الانسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلا من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائدة .. ان الانسان كائن مفكر .. وعقله يتيح له أن يتعرف على امكاناته الخاصة ،

(١) حول مؤتمر مجالس مقاطعات فورتمبيرج» في : كتابات فى الفلسفة وفلسفة

القانون (الحق) . ليبنتسج ١٩١٣ . ص ١٩٨ .

(Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. Georg Lasson).

(٢) فلسفة التاريخ . ترجمة J. Sibrec . نيويورك ١٨٩٦ ، ص ١٢٧ .

وعلى امكانات عالمه . . ومن ثم فهو ليس واقعا تحت رحمة الوقائع المحيطة به ، وانما هو قادر على اخضاعها لمعيار ارفع ، هو معيار العقل . ولو أسلم الانسان لها قياده ، لوصل الى تصورات تكشف عن تضاد بين العقل وبين الاوضاع القائمة . . وقد يصل الى أن التاريخ انما هو صراع دائم من أجل الحرية ، وأن فردية الانسان تقتضى أن تكون الملكية عنده وسيلة لتحقيق ذاته ، وأن يكون للناس جميعا حق متساو في تنمية ملكاتهم البشرية . . ولكن الواقع الفعلي هو أن العبودية واللامساواة هي السائدة ، وأن معظم الناس يفتقرون افتقارا تاما الى الحرية ، ومحرومون من كل ما كانوا يملكون . . ومن ثم فمن الواجب تغيير الواقع « غير المعقول » الى أن يصبح متمشيا مع العقل . . أى ان من اللازم ، فى الحالة الراهنة ، اعادة تنظيم النظام الاجتماعى القائم ، والقضاء على النزعة الاستبدادية ومخلفات الاقطاع ، واقامة نظام من المنافسة الحرة ، وتحقيق المساواة بين الافراد جميعا أمام القانون ، وما الى ذلك .

وفى رأى هيجل أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع . . وهو يجمل رأيه هذا بقوله أن مبدأ الثورة الفرنسية قد أكد أن الفكر ينبغى أن يحكم الواقع . . والحق أن هذا القول ينطوى على مضامين تصل فى تعمقها الى لب فلسفته ذاتها . . فالفكر ينبغى أن يحكم الواقع . . وما يعتقد الناس بفكرهم أنه صواب وحق وخير ينبغى أن يتحقق فى التنظيم الفعلي لحياتهم الاجتماعية والفردية . . ومع ذلك فإن التفكير يختلف باختلاف الافراد ، وهذا يؤدى الى تباين بين الآراء الفردية لا يمكن أن يتيح مبدأ يوجه التنظيم المشترك للحياة . . وما لم تكن لدى الانسان تصورات ومبادئ فكرية تشير الى شروط ومعايير ذات صحة مطلقة ، فلن يستطيع فكره أن يدعى أنه يحكم الواقع . . ويعتقد هيجل ، تمشيا مع تراث الفلسفة الغربية ، ان مثل هذه التصورات والمبادئ الموضوعية موجودة . وهو يطلق على مجموعها الكلى اسم العقل .

لقد كانت فلسفات عصر التنوير الفرنسى والفلسفات الثورية التالية لها تنظر جميعا الى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع ، بمجرد أن تتحرر من قيود الطغيان ، أن تجعل العالم مكانا يتحقق فيه التقسيم والسعادة . . وكانت ترى أن قوة العقل ، لا قوة السلاح ، هي التي ستنتشر

مبادئ ثورتنا المجيدة « (٣) . ففي استطاعة العقل ، بقوته الخاصة ، أن ينتصر على الالامعقولية الاجتماعية ويخلص البشرية من طغاتها . . « ان كل الاوهام تختفي أمام الحقيقة ، وكل الحماقات تهوى أمام العقل « (٤) .

ومع ذلك فلو استخلص المرء من ذلك أن العقل سوف يكشف عن ذاته فوراً في الميدان العملي ، لكانت تلك عقيدة جامدة لا يدعمها مجرى التاريخ . . ولقد كان هيجل يؤمن بقدرة العقل التي لا تغلب ، بقدر ما كان روبسبير يؤمن بها ، وهو القائل ان « تلك الملكة التي يستطيع الانسان أن يقول انها خاصة به ، والتي هي أعلى من الموت والفساد . . يمكنها أن تتخذ قرارات بذاتها . . فهي تعلن عن نفسها بوصفها عقلاً . . ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أى شيء آخر ، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطة أخرى في الأرض ولا في السماء . « (٥) ولكن العقل في رأى هيجل ، لا يستطيع أن يحكم الواقع ما لم يصبح الواقع في ذاته معقولاً . . وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلغل الذات في لب الطبيعة والتاريخ . . وبذلك يصبح الواقع الموضوعي تحقيقاً للذات في الوقت نفسه . . تلك هي الفكرة التي أوجزها هيجل في القضية التي تعد أهم قضاياها جميعاً ، وأعنى بها أن الوجود ، في جوهره ، « ذات » (٦) وهي قضية لا يمكن فهم معناها الا عن طريق تفسير لكتاب « المنطق » لهيجل ، ولكننا سنحاول هنا تقديم شرح مؤقت لها ، وهو شرح سوف نتوسع فيه فيما بعد (٧) .

ان فكرة « الجوهر بوصفه ذاتاً » تتصور الواقع على أنه عملية يكون كل وجود فيها توحيداً لقوى متناقضة . . ولا يشير لفظ « الذات » هنا الى الأنا الاستمولوجي أو الوعي فحسب ، بل الى طريقة في الوجود هي تلك التي تتسم بها وحدة تطور نفسها في عملية تتسم بالتعارض والتضاد

(٣) من كلمات روبسبير ، اقتبسها «جورج ميشون Georges Michon في كتابه (Robespierre et la guerre révolutionnaire, Paris, 1937, p. 134).

(٤) روبسبير في تقريره عن عقيدة الكائن الاعلى ، اقتبسها ألبير ماثيز في كتابه : Autour de Robespierre, Paris, 1936, p. 112. Albert Mathiez :

(٥) هيجل : مؤلفات الشباب اللاهوتية ، توبنجن ١٩٠٧ ، ص ٨١ . Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl.

(٦) هيجل : ظاهريات الروح Phenomenology of Mind, trans. J.B. Baillie. لندن ، ماكميلان ١٩١٠ ، ص ١٥ .

(٧) انظر الفصل الثالث والفصل الخامس من هذا الباب .

٠٠ وكل ما هو موجود لا يكون « واقعيًا » أو « حقيقيًا » إلا بقدر ما يمارس فاعليته بوصفه « ذاتًا » من خلال كل العلاقات المتناقضة التي تؤلف وجوده ٠٠ وعلى هذا النحو ينبغي أن يعد نوعًا من « الذات » يمضي بنفسه قدمًا عن طريق الكشف عن متناقضاته الكامنة ٠٠ مثال ذلك أن الحجر لا يكون حجرًا إلا بقدر ما يظل هو الشيء نفسه ، أي حجرًا ، طوال فعله ورد فعله على الأشياء والعمليات التي تتفاعل معه ٠٠ فهو يبتل في المطر ، وهو يقاوم ضربة الفأس ، وهو يتحمل ثقلًا معينًا قبل أن يتهاوى ٠٠ فكون الشيء حجرًا إنما هو صمود متصل أمام كل ما يمارس فعله في الحجر ، فهو عملية متصلة يصير فيها الشيء ويكون حجرًا ٠٠ والامر المؤكد هو أن الحجر لا يحس « بالضرورة » كما لو كان ذاتًا واعية ٠٠ فالحجر يتغير في تأثيراته المتبادلة مع المطر ، والفأس ، والثقل ، وهو لا يغير ذاته ٠٠ أما النبات فإنه يكشف عن مكنوناته ويطور ذاته ٠٠ فهو لا يكون الآن برعمًا ، ثم يصبح بعد ذلك زهرة ، بل الاصح أنه هو كل الحركة من البرعم الى الزهرة الى الذبول ٠٠ في هذه الحركة يكون النبات ذاته ويحفظها ٠ وهو أقرب الى أن يكون « ذاتًا » فعلية من الحجر بكثير ، إذ أن المراحل المتعددة لتطور النبات تنمو من النبات ذاته ، وهذه المراحل هي « حياته » ، وليست مفروضة عليه من الخارج ٠

ومع ذلك فإن النبات لا « يفهم » هذا التطور ٠٠ وهو لا « يدركه » على أنه تطوره الخاص ، ومن ثم فليس في وسعه أن يحول إمكاناته بالعقل الى وجود متحقق ٠٠ بل ان مثل هذا التحقيق إنما هو عملية تقوم بها الذات الحقة ، ولا يتم التوصل اليه الا بوجود الانسان ٠ فالانسان وحده هو الذي يملك القدرة على تحقيق ذاته ، والقدرة على أن يصبح ذاتًا مستقلة بنفسها في كل عمليات الصيرورة ، لأنه هو وحده الذي يملك فهمًا للإمكانات ومعرفة بالمفاهيم notions ٠ بل ان وجوده ذاته إنما هو عملية تحقيق إمكاناته ، وتشكيل حياته وفقًا لمفاهيم العقل ٠٠ وهنا نلتقى بأهم مقولة للعقل ، وأعني بها الحرية ٠٠ فالعقل يفترض الحرية مقدما ، أي يفترض القدرة على السلوك على أساس من معرفة الحقيقة ، والقدرة على تشكيل الواقع طبقًا لإمكاناته ٠٠ ولا يقدر على تحقيق هذه الغايات الا الذات التي تملك السيطرة على تطورها الخاص ، والتي تفهم إمكاناتها فضلًا عن إمكانات الأشياء المحيطة بها ٠٠ والحرية بدورها تفترض العقل مقدما ، إذ أن المعرفة الفاهمة هي وحدها التي تتيح للذات أن تكتسب هذه القدرة وتمارسها ٠٠ وتلك معرفة لا يملكها الحجر ولا النبات

.. فكلاهما يفتقر الى المعرفة الفاهمة ، وبالتالي الى الذاتية الحقة .. « أما الانسان فهو الذى يعرف ما يكونه - وبهذا وحده يكون حقيقيا .. وبدون هذه المعرفة لا يكون العمل والحرية شيئا » (٨) .

ان أقصى ما يصل اليه العقل هو الحرية ، والحرية هى عين وجود الذات .. ومن جهة أخرى ، فالعقل ذاته لا يوجد الا من خلال تحققه ، أو من خلال العملية التى يصير بها حقيقة واقعة .. ان العقل لا يكون قوة موضوعية وحقيقة موضوعية الا لأن كل أحوال الوجود أحوال للذاتية ، وأحوال للتحقق ، بدرجات متفاوتة .. فالذات والموضوع لا تفصلهما هوة لا تعبر ، لأن الموضوع نفسه نوع من الذات ، ولأن كل أنواع الوجود تبلغ قمته فى الذات الحرة « الشاملة » التى تستطيع أن تحقق العقل .. وهكذا تصبح الطبيعة وسيطا لنمو الحرية .

ان حياة العقل لتتجلى فى صراع الانسان الدائم من أجل فهم ما هو موجود وتشكيله وفقا للحقيقة المفهومة .. كذلك فان العقل قوة تاريخية أساسا .. فتحققه يحدث بوصفه عملية متطورة فى العالم الزماني المكاني ، وهو فى نهاية المطاف ليس الا التاريخ الكامل للبشرية .. واللفظ الذى يشير إلى العقل بوصفه تاريخا هو الروح Geist الذى يدل على العالم التاريخي منظورا اليه فى علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية - أعنى العالم التاريخي ، لا بوصفه سلسلة من الأفعال والأحداث ، بل بوصفه صراعا لا ينقطع من أجل تشكيل العالم تبعا للامكانات البشرية المتزايدة .

ويرتب التاريخ فى عصور متباينة ، يدل كل منها على مستوى خاص للتطور ، ويمثل مرحلة محددة فى تحقيق العقل .. ولا بد من فهم كل مرحلة من حيث هى كل ، من خلال أساليب التفكير والحياة السائدة المميزة لها ، ومن خلال نظمها السياسية والاجتماعية ، وعلمها ودينها وفلسفتها .. واذا كان تحقيق العقل يمر بفترات متباينة ، فانه لا يوجد مع ذلك الا عقل واحد ، مثلما أنه لا يوجد الا كل واحد وحقيقة واحدة ، هى حقيقة الحرية .. « هذا الهدف النهائي هو ما كان مسار التاريخ

(٨) محاضرات فى تاريخ الفلسفة .

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. J. Hoffmeister.

ليبتسج ١٩٢٨ ص ١٠٤ .

العالمى يهدف اليه على الدوام ، وهو الذى بذلت من أجله تلك التضحيات التى قدمت من قبل ، ولا تزال تقدم ، على مذبح الارض الهائل ، خلال العصور الطويلة الماضية . هذا هو الهدف النهائى الوحيد الذى يحقق ذاته ، وهو نقطة الارتكاز الوحيدة وسط السلسلة المتصلة من الحوادث والظروف ، وهو الحقيقة الحقة الوحيدة . » (٩)

ان من المحال وجود وحدة مباشرة للعقل والواقع . . بل ان الوحدة لا تتحقق الا بعد عملية طويلة ، تبدأ عند أدنى مستويات للطبيعة، وترتفع حتى أعلى شكل للوجود ، أعنى الذات الحرة العاقلة التى تحيا وتسلك من خلال وعيها الذاتى بإمكاناتها . . وما دامت هناك أية ثغرة بين الواقع والممكن ، فلا بد من التأثير فى الأول وتغييره الى أن يصبح متمشياً مع العقل . . وما دام الواقع لم يخضع لتشكيل العقل ، فانه لا يكون قد أصبح واقعا على الإطلاق ، بالمعنى المؤكد للكلمة . . وهكذا فان الواقع يغير معناه فى داخل البناء التصورى لمذهب هيجل . فكلية « الواقعى » real يصبح لها معنى لا يدل على كل ما هو موجود بالفعل (بل ان كلمة المظهر هى الاقرب الى التعبير عن هذا الاخير) ، بل على ما يوجد فى صور مطابقة لمعايير العقل . . فالواقعى real هو المعقول ، ولا شئ غيره . . مثال ذلك أن الدولة لا تصبح حقيقة واقعة الا عندما تكون مطابقة للإمكانات المعطاة للناس ، وعندما تتيح تنميتها كاملة . . وأى شكل أولى أو مبدئى للدولة لا يكون قد أصبح معقولا بعد ، ومن ثم فهو لم يصبح واقعا بعد .

وهكذا فان لمفهوم العقل عند هيجل طابعا نقديا خلافيا polemic مميزا . فهو مضاد لكل استعداد لقبول الاوضاع القائمة . . وهو ينكر سيطرة كل شكل سائد من أشكال الحياة عن طريق اثبات الازدواج التى تفضى به الى أشكال أخرى . . وسوف نحاول أن نثبت أن « روح المناقضة » تفضى به الى تدفع منهج هيجل الجدلى الى الأمام . (١٠)

فى عام ١٧٩٣ كتب هيجل الى شيلينج يقول : « ان العقل والحرية سيظلان هما المبدآن اللذان نؤمن بهما » . . والواقع أنه لم تكن توجد

(٩) فلسفة التاريخ ، ص ١٩ - ٢٠ .

(١٠) وصف هيجل ذاته لب جده بأنه «روح المناقضة» (انظر : اكرمان : احاديث

مع جوه فى أخريات سنى حياته ، ٨ أكتوبر ١٨٢٧)

Eckerman : Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seiner Lebens.

في كتاباته المبكرة هوة بين المعنى الفلسفي والاجتماعي لهذين المبدأين اللذين كان يعبر عنهما بنفس اللغة الثورية التي استخدمها اليعاقبة الفرنسيون . . فهو يقول مثلا ان أهمية عصره تكمن في أن « الهالة التي أحاطت بكبار الفاصبين وآلهة الأرض قد اختفت . . فالفلاسفة يبرهنون على كرامة الانسان ، وسوف يتعلم الناس كيف يشعرون بها، ولن يكتفوا بالمطالبة بحقوقهم ، التي تمرغت في الوحل ، بل انهم سوف ينتزعون هذه الحقوق بأيديهم ، ويجعلونها ملكا لهم . . لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة ، اذ أن الدين قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقيهم اياه ، وهو احتقار الانسانية وعجز الانسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة . » (١١) بل اننا نجد لديه عبارات أشد تطرفا، تذهب الى أن تحقيق العقل يقتضى نظاما اجتماعيا يقلب النظام القائم . . ففي البرنامج المذهبي :ول للمثالية الالمانية Erstes System-programm des Deutschen Idealismus ، الذي كتبه عام ١٧٩٦ ، نجده يقول : « سوف أثبت أنه ، مثلما أنه لا توجد فكرة عن الآلة ، فكذلك لا توجد فكرة عن الدولة ، اذ أن الدولة شيء آلى ، على حين أن لفظ الفكرة لا يصح أن يطلق الا على ماهو موضوع للحرية . . فمن الواجب علينا اذن أن نتجاوز الدولة . . ذلك لأن كل دولة يتعين عليها أن تعامل الناس الاحرار كما لو كانوا تروسا في آلة . . وهذا بعينه هو ما ينبغي ألا تفعله ، ومن ثم فلا بد من فناء الدولة . » (١٢)

على أن هيجل أخذ يتخلى بالتدريج عن المضمون الثوري للمفاهيم المثالية الأساسية ، وأخذ يحاول أن يلائم بينها ، على نحو متزايد ، وبين الشكل الاجتماعي السائد . وتلك ، كما سنرى فيما بعد ، عملية يحتملها البناء الفكرى للمثالية الالمانية ، التي تحتفظ بالمبادئ الحاسمة للمجتمع ذى النزعة الليبرالية ، وتحول دون أى تجاوز لها .

ومع ذلك فان الشكل الخاص الذى اتخذته التوفيق بين الفلسفة والواقع فى مذهب هيجل قد تحكم فيه الموقف الفعلي فى ألمانيا خلال الفترة التى وضع فيها مذهب . ذلك لأن مفاهيم هيجل الفلسفية المبكرة

(١١) رسالة من هيجل الى شلنج ، أبريل ١٧٩٥ ، فى رسائل من هيجل واليه Briefe von und an Hegel, ed. Karl Hegel, Leipzig, 1887.

(١٢) وثائق عن تطور هيجل
Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister.

شتتجارت ١٩٣٦ ، ص ٢١٩ ومايليها .

قد صيغت في عهد كانت فيه الدولة الألمانية (الرايش) في حالة انحلال . . وكما أعلن هيجل ذاته في مستهل الكتيب الذي ألفه عن الدستور الألماني (١٨٠٢) ، فإن الدولة الألمانية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر « لم تعد دولة » ، إذ أن مخلفات الاستبداد الاقطاعي كانت لا تزال تضرب أطنابها في ألمانيا ، وازداد طغيانها لأنها تفتتت الى كثرة من النظم الاستبدادية الصغيرة التي يتنافس كل منها مع الآخر . وكانت الدولة «تتألف من النمسا وبروسيا والأمراء الناخبين ، و٩٤ أميرا من أمراء الكنيسة والأمراء الزميين ، و ١٠٣ من البارونات ، و ٤٠ أسقفا و ٥١ مدينة دولة ، أى أنها كانت بالاختصار تتألف من حوالى ٣٠٠ اقليم .» ولم يكن لدى الدولة ذاتها « جندي واحد ، ولم يكن دخلها السنوى يزيد عن بضعة آلاف من الفلورينات » . ولم يكن هناك تشريع مركزى ، أما المحكمة العليا فكانت ساحة تمارس عليها كل ألوان «الجشع والنزوات والرشاوى» (١٣) « وكان رق الأرض لا يزال سائدا ، والفلاح لا يزال دابة تمشى على رجلين . . وكان بعض الامراء لا يزالون يؤجرون رعاياهم أو يبيعونهم ليكونوا جنودا مرتزقة في بلاد أجنبية . . كما كانت الرقابة الشديدة مفروضة لقمع أبسط اتجاه مستنير . (١٤) وقد وصف أحد المعاصرين لتلك الفترة الأوضاع السائدة بقوله : « ان الوضع الراهن في أمتنا هو أننا نعيش بلا قانون أو عدالة ، وبلا حماية من الضرائب التعسفية ، غير آمنين على أرواح أبنائنا ، أو على حريتنا وحقوقنا ، ونحيا ضحايا عاجزين للسلطة الاستبدادية ، تفتقر حياتنا الى الوحدة والروح القومية . » (١٥)

وعلى خلاف ما كانت عليه الحال في فرنسا ، لم تكن توجد في ألمانيا طبقة وسطى قوية ، واعية ، مستنيرة سياسيا ، لكى تقود الكفاح ضد هذه النزعة الاستبدادية ، بل كانت طبقة النبلاء تحكم دون معارضة . .

(١٣) بيرتس : حياة الدولة في ألمانيا قبل الثورة . هامبورج ١٨٤٥ ، ص ١٩ ، ٣٤ ، ٤١ .

T. Perthes : Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution.

وانظر أيضا : فينك : ألمانيا منذ مائة عام ، ليبتسم ١٨٨٧ .

W. Wenck : Deutschland vor Hundert Jahren.

(١٤) فون هايغل : تاريخ ألمانيا منذ وفاة فريدريش الأكبر حتى حل الرايخ القديم .

شتتجارت ١٨٩٩ ، المجلد الاول ، ص ٧٧ ومايلها .

K.T. von Heigel : Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs.

(١٥) ي . مولر ، في كتاب فون هايغل المذكور ، ص ١١٥ .

وقد لاحظ جوته أنه « لم يكن هناك أى شخص تقريبا فى ألمانيا يخطر بباله أن يشعر بالحسد نحو هذه الكتلة المميزة الهائلة ، أو يحقد عليها نظير ما تتمتع به من مزايا كبيرة . » (١٦) فالطبقة الوسطى من سكان المدن كانت مشتتة بين مناطق المدن الكثيرة ، التى كانت لكل منها حكومتها ومصالحها الخاصة ، ومن ثم فقد كانت عاجزة عن بلورة أية معارضة جادة أو ممارستها . . . صحيح أنه كانت هناك منازعات بين النبلاء الحكام وبين الطوائف الحرفية والصناع ، ولكن هذه المنازعات لم تصل فى أية حالة الى مستوى الحركة الثورية . . . فكان سكان المدن يرفقون بالالتماسات والشكاوى التى يقدمونها ، دعوات بأن يحفظ الله الوطن من « أهل الثورة » (١٧) .

ولقد كانت الجماهير فى ألمانيا قد اعتادت ، منذ عهد الإصلاح الدينى ، الفكرة القائلة ان الحرية هى بالنسبة اليهم «قيمة باطنة» لا تتعارض مع أى نوع من العبودية ، وأن الطاعة الواجبة للسلطة القائمة شرط ضرورى للخلاص الأبدى ، وأن الكدح والفقر نعمة من عند الرب . . . وأدى طول فترة التدريب على الطاعة والنظام الى كبت مطالب الحرية والعقل فى ألمانيا وتحويلها الى العالم الباطن . . . اذ كان من الوظائف الرئيسية للبروتستانتية أن تحض الأفراد الذين تحرروا على قبول النظام الاجتماعى الذى ظهر حديثا فى ذلك الحين ، بتحويل مطالبهم من العالم الخارجى الى حياتهم الباطنة . وقد أكد لوثر الحرية المسيحية بوصفها قيمة داخلية تتحقق على نحو مستقل عن أى شرط خارجى . . . وهكذا أصبح الواقع الاجتماعى أمرا لا أهمية له بالنسبة الى الماهية الحققة للانسان . . . وتعلم الانسان كيف يوجه الى نفسه مطلبه الخاص بتحقيق امكاناته ، والبحث عما يبعث الكمال فى حياته فى «داخل ذاته» بدلا من العالم الخارجى . (١٨)

(١٦) الشعر والحقيقة

Dichtung und Wahrheit, in « Werke », Cotta'sche Jubiläumsausgabe, vol. XXII, p. 51.

(١٧) فون هايغل : المرجع المذكور ، ص ٣٠٥ - ٦ .

(١٨) انظر : « دراسات فى السلطة والاسرة » تقارير عن أبحاث معهد البحوث الاجتماعية . باريس ١٩٣٦ ، ص ١٣٦ وما يليها . Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.

وانظر أيضا : مجلة البحث الاجتماعى ، باريس ١٩٣٦ ، المجلد الخامس ، ص ١٨٨ وما يليها .

Zeitschrift für Sozialforschung.

والواقع أن الثقافة الألمانية ترتبط ارتباطا لا ينفصم بأصلها البروتستانتى . فبفضل البروتستانتية ، ظهر عالم من الجمال والحرية والأخلاقية لا تؤثر فيه الحقائق والصراعات الخارجية ، وكان ذلك العالم منعزلا عن العالم الاجتماعى التعس ، كامنا فى « روح » الفرد . ولقد كان هذا التطور أصلا لاتجاه ظاهر بوضوح فى المثالية الألمانية ، هو الاستعداد لمهادنة الواقع الاجتماعى . . وكان هذا الاتجاه الى المهادنة لدى المثاليين يتعارض على الدوام مع نزعتهم العقلية النقدية . . ولكن الامر انتهى الى احباط المثل الاعلى الذى نادى به الجوانب النقدية فى تفكيرهم ، وهو اعادة التنظيم سياسيا واجتماعيا على أساس عقلى ، فتحول هذا المثل الاعلى الى قيمة روحية .

ولقد كانت الطبقات « المتعلمة » تعزل نفسها عن الشئون العملية ، ولما كانت بذلك قد حكمت على نفسها بالعجز عن استخدام عقلها استخدما تطبيقيا من أجل اعادة تشكيل المجتمع ، فانها عملت على تحقيق ذاتها فى عالم العلم والفن والفلسفة والدين ، وأصبح هذا العالم فى نظرها هو « الواقع الحقيقى » الذى يعلو على تعاسة الاوضاع الاجتماعية القائمة ، كما أنه كان ملاذا للحقيقة ، والخير ، والجمال ، والسعادة ، والأهم من ذلك ، للمزاج النقدى الذى لم يكن يستطيع أن يجد له منفذا فى المجال الاجتماعى . وهكذا كانت الثقافة مثالية فى أساسها ، تهتم « بفكرة » الأشياء بدلا من الأشياء ذاتها ، وهى قد وضعت حرية الفكر قبل حرية الفعل ، وقدمت الاخلاق على العدالة العملية ، وحياة الانسان الباطنة على حياته الاجتماعية . . ومع ذلك فان هذه الثقافة ذات الطابع المثالى ، نظرا الى كونها قد وقفت بمعزل عن واقع لا يطاق ، واحتفظت نتيجة لذلك بنفسها سليمة نقية ، فانها لهذا السبب ذاته ، وبرغم ما كانت تنطوى عليه من عزاء باطل وتمجيد زائف ، قد أفادت فى كونها ظلت تحافظ بأمانة على حقائق لم تكن قد تحققت من قبل فى تاريخ البشرية .

ولقد كان مذهب هيغل آخر تعبير عظيم عن هذه المثالية الثقافية، وآخر محاولة عظيمة لجعل الفكر ملجأ للعقل والحرية . على أن القوة الدافعة النقدية الاصلية فى تفكيره كانت من القوة بحيث حفزته على التخلّى عن الانعزالية التقليدية للمثالية عن التاريخ . ومن ثم فقد جعل الفلسفة عنصرا تاريخيا عينيا ، وجذب التاريخ الى نطاق الفلسفة .

على أن التاريخ عندما يحصر على هذا النحو ، يحطم جدران الاطار
المثالي .

ان مذهب هيغل ليرتبط ارتباطا ضروريا بفلسفة سياسية محددة
المعالم ، وبنظام اجتماعي وسياسي خاص . ولم يكن الجدل (الديالكتيك)
القائم بين المجتمع المدني والدولة في عهد عودة الملكية Restoration
شيئا عارضا في فلسفة هيغل ، ولا كان مجرد قسم من أقسام كتابه
« فلسفة القانون (الحق) » ، بل ان مبادئه كان لها بالفعل تأثيرها
في البناء الفكري لمذهبه . ومن جهة أخرى فان مفاهيمه الاساسية ليست
الا الذروة التي بلغها تراث الفكر الغربي بأكمله . وهي لا تفهم الا عندما
تفسر في اطار هذا التراث .

ولقد كنا حتى الآن نحاول ، في هذا الحيز الضيق ، أن نضع مفاهيم
هيغل في اطارها التاريخي العيني ، وبقي علينا أن نرد نقطة بداية مذهب
هيغل الى مصادرها في الموقف الفلسفي لعصره .

② اِطَارُ الفِلسْفَى

استطاعت المثالية الالمانية أن تنقذ الفلسفة من هجوم المذهب
التجريبي الانجليزى ، ولم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادم بين
مدارس فلسفية مختلفة، بل كان صراعا من أجل الفلسفة بما هي كذلك.
فالفلسفة لم تكف أبدا عن تأكيد دعواها بأن لها الحق في توجيه جهود
الانسان في سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع ، ولم تكف عن
اقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع وأعم المفاهيم التي
تكفل معرفة العالم . وعلى يد ديكارت اتخذت الأهمية العملية للفلسفة
شكلا جديدا ، يتمشى مع التقدم الساحق للأساليب التكنيكية الحديثة .
فهو قد نادى « بفلسفة عملية نستطيع بها ، اذا عرفنا قوة وتأثير النار
والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة

بنا . . أن نستخدمها في جميع الأغراض التي تصلح لها . وبذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها . » (١٩)

ولقد كان انجاز هذه المهمة مرتبطا ، على نحو متزايد ، بوضوح قوانين وتصورات ذات صحة مطلقة في المعرفة . فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة ، والحقيقة شيء كلي ، في مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء ، والشكل المباشر الذي تتخذه في ادراك الأفراد . ولقد كان هذا المبدأ حيا من قبل في المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية : فالحقيقة كلية وضرورية ، وهي بذلك مناقضة للتجربة المعتادة المتغيرة العارضة .

والواقع أن الفكرة القائلة ان الحقيقة مضادة للأمور الواقعة في العالم ومستقلة عن الافراد العارضين ، قد ظلت قائمة طوال العهد التاريخي الذي كانت فيه حياة الانسان الاجتماعية حياة شقاق بين أفراد وجماعات متعارضة . فالكل قد جسد بوصفه رد فعل فلسفيا على ذلك الواقع التاريخي الذي كانت فيه المصالح الفردية هي وحدها السائدة في المجتمع ، على حين أن الصالح العام لم يكن يؤكد فيه الا « من وراء ظهر » الفرد . . . وازداد التضاد بين الكلي والفردى حدة عندما ارتفعت في العصر الحديث شعارات الحرية العامة ، وكان الرأي السائد هو أن من المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح الا عن طريق المعرفة التي يكتسبها أفراد متحررون والنشاط الذي يقومون به ، وعلا صوت النداء القائل ان الناس جميعا أحرار متساوون . ومع ذلك فان هؤلاء الناس ، في سلوكهم وفقا لمعرفتهم ، وفي استهدافهم لمصالحهم ، قد خلقوا نظاما من التبعية والظلم والأزمات المتكررة ، وعانوا هم أنفسهم من هذا النظام ، ولم تؤد المنافسة العامة بين الافراد الإخراار اقتصاديا الى اقامة مجتمع عاقل يمكنه أن يضمن تحقيق واشباع حاجات الناس جميعا ورغباتهم ، بل ان حياة الناس سلمت غنيمة لنظام اجتماعي تؤدي آلياته الى جعل الصلة الوحيدة بين الافراد هي صلة المشترين والبائعين المنعزلين للسلع ، ولقد كان هذا الافتقار الفعلي الى الاتصال العاقل هو علة سعى الفلسفة الى وحدة العقل Einheit وشموله Allgemeinheit .

(١٩) مقال في المنهج ، الجزء السادس ، له ترجمة انجليزية في كتاب : Philosophical Works, ed. E.S. Haldane and G.R.T. Ross. كيمبردج ١٩٣١ ، المجلد الاول ، ص ١١٩ .

فهو يسمح تركيب الاستدلال العقلي الفردي (الذاتية) باقامة أية قوانين ومفاهيم عامة يمكنها أن تؤلف معايير شاملة للمعقولية ؟ وهل يمكن بناء نظام عقلي شامل على أساس من استقلال الفرد ؟ ان نظرية المعرفة فى المثالية الألمانية ، حين ردت على هذه الاسئلة بالايجاب ، كانت تهدف الى ايجاد مبدأ موحد يحفظ المثل العليا الاساسية للمجتمع ذى النزعة الفردية ، دون أن يقيم فريسة لما فى هذا المجتمع من متعارضات ، ولقد كان التجريبيون الانجليز قد أثبتوا أنه ليس ثمة تصور أو قانون واحد للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول ، وأن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة العادة أو العرف ، التى تلتزم الوقائع ولكنها لا تحكمها أبدا ، أما المثاليون الالمان فكانوا يرون أن هذا الهجوم يهدد بالخطر كل الجهود الرامية الى فرض نظام على اشكال الحياة السائدة . فالوحدة والشمول ، فى رأيهم لا يمكن الاهتداء اليهما فى الواقع التجريبي ، بل انهما ليسا من قبيل الوقائع المعطاة . فضلا عن ذلك فقد بدا أن بناء الواقع التجريبي ذاته يبرر الرأى القائل ان الوحدة والشمول لا يمكن أن يستمدا من الوقائع المعطاة . على أنه اذا لم ينجح الناس فى خلق وحدة وشمول عن طريق عقولهم المستقل ، حتى لو كانوا فى ذلك يناقضون الوقائع ، لكان عليهم أن يتركوا حياتهم المادية ، لا الذهنية فحسب ، فريسة للضغوط والعمليات العمياء المنبثقة عن نظام الحياة التجريبي السائد . وهكذا فان المشكلة لم تكن مشكلة فلسفية فحسب ، بل كانت متعلقة بالمصير التاريخي للانسانية .

ولقد أدرك المثاليون الالمان الاوجه التاريخية العينية للمشكلة ، ويتضح ذلك من أنهم قد عملوا جميعا على ربط العقل **النظري بالعمل** . فهناك انتقال ضرورى من تحليل كانت للوعى الترنسندنتالى ، الى دعوته من أجل دولة عالمية مشتركة ، وكذلك من مفهوم الأنا الخالص عند فشته ، الى بنائه مجتمعا موحدنا منظما كله ، ومن فكرة العقل عند هيجل الى وصفه الدولة بأنها التوحيد بين المصلحة العامة والفردية ، وبالتالي تحقق العقل .

ولم يكن ما استثار الهجوم المثالى المضاد هو اتجاهات لوك وهيوم التجريبية ، بل تفنيدهما للأفكار العامة . . . ولقد حاولنا أن نبين أن حق العقل فى تشكيل الواقع يتوقف على قدرة الانسان على القول بحقائق ذات صحة شاملة . فالعقل لا يستطيع الانتقال بنا الى ما وراء الواقع الفج الموجود بالفعل ، والى تحقيق ما ينبغى أن يكون ، الا بفضل

شمول تصوراته وضرورتها (اللذين هما بدورهما معيار حقيقته) . ولكن التجريبيين أنكروا هذه التصورات ، فقال لوك ان الافكار العامة « من ابتداع الذهن واختراعه ، يصطنعها الذهن لاستخدامه الخاص ، ولا تتعلق الا بعلامات ٠٠ وعلى ذلك فعندما نترك الجزئيات جانبا ، تدون الكليات المتبقية مجرد ابتداع من صنعنا نحن » ٠٠ (٢٠) كذلك كان هيوم يرى أن الافكار العامة مجرد من الجزئى، و « تمثل » الجزئى ، والجزئى وحده (٢١). فهى لا تستطيع أبدا أن تقدم قواعد أو مبادئ شاملة ٠٠ ولوقبلنا رأى هيوم هذا ، لتعين رفض ادعاء العقل بأنه ينظم الواقع ٠٠ ذلك لأن هذا الادعاء كما رأينا من قبل ، يرتكز على تلك الملكة التى يتمكن بفضلها العقل من بلوغ حقائق لا تستمد صحتها من التجربة ، بل تستطيع بالفعل أن تقف فى وجه التجربة ٠ « ليس ٠٠ العقل هو المرشد فى الحياة، بل العادة » (٢٢) والواقع أن هذه النتيجة التى وصلت اليها أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارها على هدم الميتافيزيقا : فهى قد حصرت الناس فى حدود ما هو « معطى » ، وفى حدود النظام القائم للأشياء والحوادث . . اذ من أين يكتسب الانسان حق تجاوز النظام ذاته بأسره ، لا مجرد جزء خاص من هذا النظام ؟ ومن أين يكتسب حق اخضاع هذا النظام لحكم العقل ؟ ولو كانت التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفة واعتقاده ، فكيف يستطيع أن يسلك ضد العادة ، وكيف يسلك وفقا لأفكار ومبادئ لم تقبل ولم تستقر بعد ؟ ان الحقيقة لم تكن لتستطيع عندئذ معارضة النظام القائم ، ولم يكن العقل ليقدّر على الاعتراض عليه ٠٠ وهكذا لا تكون النتيجة هى الشك فحسب ، بل هى الرضا والاستكانة أيضا ٠٠ ذلك لأن المذهب التجريبي ، حين قصر المعرفة البشرية على معرفة ما هو معطى ، قد قضى على الرغبة فى تجاوز المعطى ، وكذلك فى الشعور باليأس ازاءه ٠٠ « ذلك لأنه لا شيء أكثر يقينا من أن اليأس له فينا تأثير يكاد يعادل تأثير المتعة ، وأنا بمجرد أن نعرف استحالة أرضاء أية رغبة ، نجد

(٢٠) « رسالة فى الفهم البشرى » الكتاب الثالث ، الفصل الثالث ، القسم الثانى
 Essay concerning Human Understanding, in « Philosophical Works », ed. J.A. St. John, London, 1903, vol. II, p. 14.

(٢١) بحث فى الطبيعة البشرية ، الكتاب الاول ، الباب الاول ، القسم السابع
 A Treatise of Human Nature, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 ff.

(٢٢) هيوم : موجز لبحث فى الطبيعة البشرية .
 Hume : An Abstract of a Treatise of Human Nature.

وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٩٣٨ فى مطبعة جامعة كيمبردج ، ص ١٦ .

أن الرغبة ذاتها قد اختفت . . . وحين نرى أننا بلغنا أقصى مدى يمكن أن يبلغه العقل البشرى ، نكتفى بذلك راضين . « (٢٣) .

ولقد كان المثاليون الألمان يرون فى هذه الفلسفة تعبيراً عن استسلام العقل . فعندهم أننا حين ننسب وجود الأفكار العامة الى قوة العادة . والمبادئ التى يفهم بها الواقع ، الى الآليات النفسية ، فدأنا بذلك ننكر الحقيقة والعقل . . . والواقع أن النفسية البشرية كانت فى رأيهم معرضة للتغير - فهى فى الواقع مجال يتسم بالافتقار الى اليقين وبالعرضية ، لا يمكن أن تستخلص منه أية ضرورة أو شمول ، ومع ذلك فإن مثل هذه الضرورة والشمول هى الضمان الوحيد للعقل . وفى رأى المثاليين أنه ما لم يمكن اثبات أن التصورات العامة التى تطالب لنفسها بمثل هذه الضرورة والشمول أكثر من مجرد نتاج للخيال ، وأنها لا تستمد صحتها من التجربة ، ولا من علم النفس الفردى ، أى بعبارة أخرى ، ما لم نثبت أنها قابلة للانطباق على التجربة دون أن تكون قد نشأت من التجربة ، لكان على العقل أن يخضع لما تمليه عليه التعاليم التجريبية . فاذا كانت المعرفة بالعقل ، أى بتصورات لا تستمد من التجربة ، تعنى الميتافيزيقا ، فعندئذ يكون الهجوم على الميتافيزيقا هو فى الوقت ذاته هجوم على شروط الحرية الانسانية ، اذ أن حق العقل فى توجيه التجربة جزء لا يتجزأ من هذه الشروط .

ولقد أخذ « كانت » برأى التجريبيين القائل ان كل معرفة انسانية تبدأ بالتجربة وتنتهى الى التجربة ، وأن التجربة وحدها هى التى تقدم مادة تصورات العقل . . . والحق أنه ليس ثمة تصريح تجريبي أقوى من ذلك الذى يستهل به كتابه « نقد العقل الخالص » اذ يقول : « ان كل فكر ينبغى أن يرتبط ، على نحو مباشر أو غير مباشر . . . بالحدوس آخر الامر ، وبالتالي بالحساسة فينا ، اذ لا يمكن أن يعطى لنا الموضوع على أى نحو آخر » . ومع ذلك فإن « كانت » يرى أن التجريبيين قد أخفقوا فى اثبات أن التجربة تقدم الينا أيضاً الوسائل والطرق التى تنظم بها هذه المادة التجريبية . فاذا أمكن اثبات أن مبادئ التنظيم هذه ملك أصيل للذهن البشرى ، وأنها لا تنشأ عن التجربة ، فعندئذ يمكن انقاذ استقلال العقل وحرية . . . وفى هذه الحالة تكون التجربة ذاتها نتاجاً للعقل ، اذ لن تعود

(٢٣) هيوم : بحث فى الطبيعة البشرية . المقدمة ، ص ٢٢ .

عندئذ هي الكثرة المضطربة من الاحساسات والانطباعات ، بل تصبح التنظيم الشامل لهذه الكثرة .

ولقد أخذت كانت على عاتقه أن يثبت أن الذهن البشري يملك « الصور » الكلية التي تنظم كثرة المعطيات التي تقدمها له الحواس . . فصور « الحس » (وهي المكان والزمان) وصور « الفهم » (وهي المقولات) هي الكليات التي ينظم بها الذهن الكثرة الحسية ليجعل منها تجربة متصلة . . وهي قبلية بالنسبة الى كل احساس وانطباع ، بحيث أننا « نحصل على » الانطباعات ونرتبها على أساس هذه الصور . . فالتجربة لا تقدم نظاما ضروريا شاملا الا بفضل النشاط القبلي للذهن البشري ، الذي يدرك كل الأشياء والحوادث في صورتها المكان والزمان ، ويضمها تحت مقولات الوحدة والواقعية والجوهرية والعلية . . الخ . وهذه الصور والمقولات ليست مستمدة من التجربة ، اذ لا يمكن ، كما لاحظ هيوم ، أن يوجد الطباع أو احساس مناظر لها ، ومع ذلك فان التجربة ، من حيث هي تكون كلا متصلا منظما ، ترجع في أصلها اليها ، وهي ذات صحة شاملة ، وتنطبق على نحو شامل ، لأنها تكون بناء الذهن البشري ذاته . فعالم الأشياء ، بوصفه نظاما شاملا ضروريا ، من انتاج الذات - لا الفرد ، وانما أفعال الحس والفهم التي يشترك فيها الافراد جميعا ، ما دامت هي ذاتها الشروط التي لا غناء عنها للتجربة .

ويطلق كانت على هذا التركيب المشترك للذهن اسم « الوعي الترנסندنتالي » . وهو يتألف من صور الحس والفهم ، التي لا تظهر في تحليل كانت في صورة أطر سكونية ، بل هي صور للفعالية ، لا توجد الا في فعل الادراك والفهم . . فالصور الترנסندنتالية للحس أو الحس الخارجي تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات الحسية في نظام زمني مكاني . أما المقولات فبفضلها يتم الجمع بين نتيجة هذا التأليف في علاقات ضرورية شاملة هي علاقات العلة والمعلول ، والجوهر ، والتأثير المتبادل ، وما الى ذلك . . وهذا الكل المعقد بأسره يتوحد في الوعي الذاتي الترנסندنتالي transcendental apperception الذي يربط كل تجربة بالآنا المفكر ، وبذلك يضيف على التجربة اتصالا راجعا الى كونها تجربتي «أنا» . وينبغي أن نلاحظ أن عمليات التأليف هذه ، التي تتسم بأنها قبلية مشتركة بين الإذهان جميعا وبالتالي شاملة ، يعتمد بعضها على بعض ، وتستخدم مجتمعة في كل فعل من أفعال المعرفة .

ان ما يسميه كانت بالتركيب « الاعلى » ، أعنى تركيب الوعي الذاتى الترנסندنتالى ، هو الوعي بوجود « أنا أفكر » مقترنة بكل تجربة ، وعن طريق هذا الوعي يعرف الأنا المفكر ذاته بوصفه متصلا ، حاضرا ، فعالا ، طوال سلسلة تجاربه ، وعلى ذلك فإن الوعي الذاتى الترנסندنتالى هو الأساس الاخير لوحدة الذات ، وبالتالي لشمول كل العلاقات الموضوعية وضرورتها .

ان الوعي الترנסندنتالى يتوقف على المادة المتلقة من الحواس ، ومع ذلك فإن هذه الانطباعات الكثيرة لا تصبح عالما منظما من الموضوعات والعلاقات المحكمة الترابط الا من خلال عمليات الوعي الترנסندنتالى . واذن فلما كنا لا نعرف الانطباعات الا فى سياق صور الذهن القبلية ، فانا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون عليه تلك « الأشياء فى ذاتها » التى تولد هذه الانطباعات . فهذه الأشياء فى ذاتها ، التى يفترض انها موجودة خارج صور الذهن ، تظل غير قابلة للمعرفة على الاطلاق .

على ان هيجل كان يرى أن هذا العنصر الشكاك فى فلسفة كانت يسىء الى المحاولة التى بذلها لانقاذ العقل من هجوم التجريبيين . فما دامت الأشياء فى ذاتها بمنأى عن قدرة العقل ، فإن العقل يظل مجرد مبدأ ذاتى لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع ، وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين ، الذاتية والموضوعية ، والفهم والحس ، والفكر والوجود . ولم يكن هيجل ينظر الى هذا الانفصال على أنه مشكلة ايستمولوجية أساسا ، فلكم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع ، أعنى تضادهما ، تشير الى صراع عيى فى الوجود ، وان حلها ، وهو اتحاد الاضداد ، مسألة تنتمى الى المجال العلمى مثلما تنتمى الى المجال النظرى . وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب *Entfremdung* الذهن ، ويعنى بذلك أن عالم الاشياء ، الذى هو أصلا نتاج عمل الانسان ومعرفته ، أصبح مستقلا عن الانسان ، وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها ، ولم يعد الانسان يتعرف على ذاته من خلالها . وفى الوقت ذاته أصبح الفكر منشقا على الواقع ، وأصبحت الحقيقة مثلا أعلى عاجزا ، يحتفظ به الفكر ، على حين يترك العالم الفعلى بهدوء خارج نطاق تأثيرها . والحق أنه ما لم ينجح الانسان فى إعادة توحيد الاجزاء المنفصلة لعالمه ، وفى ادخال الطبيعة والمجتمع فى حظيرة العقل ، لظل الى

الأبد مكتوبا عليه الاخفاق والاحباط ، فمهمة الفلسفة فى عصر الانحلال العام هذا هى ايضا المبدأ الكفيل باستعادة الوحدة والكلية المفقودة .

ويعرض هيجل هذا المبدأ فى تصور العقل . . . وقد حاولنا من قبل أن نقدم لمحة عامة عن الجذور الاجتماعية والتاريخية والجذور الفلسفية لهذا التصور ، على نحو يربط بين الافكار التقدمية للثورة الفرنسية والتيارات الفلسفية السائدة . فالعقل هو الشكل الحقيقى للواقع ، الذى تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع ، لكن تؤلف وحدة وشمولا أصيلا ، وهكذا فان فلسفة هيجل هى بالضرورة نسق ، يضم فى داخله كل مجالات الوجود ، تحت فكرة شاملة هى فكرة العقل ، وفيها يدرج العالم غير العضوى فضلا عن العالم العضوى ، والطبيعة فضلا عن المجتمع ، تحت امرة العقل .

ولقد نظر هيجل الى الطابع المذهبى للفلسفة على أنه نتاج للموقف التاريخى . فقد وصل التاريخ الى مرحلة أصبحت فيها امكانيات تحقيق الحرية البشرية متاحة ، غير أن الحرية تفترض مقدما حقيقة العقل ، اذ لا يمكن أن يكون الانسان حرا ، وأن ينمى كل امكانياته ، الا اذا أصبح عالمه كله واقعا تحت سيطرة المعرفة ، والارادة العاقلة الشاملة . ويفترض المذهب الهيجلى مقدما حالة يتحقق فيها هذا الامكان . فالشفاؤل التاريخى الذى يشيع فيه هو الأساس لما سماه هيجل بشمول المنطق pan-logism الذى ينظر الى كل شكل من أشكال الوجود على أنه شكل للعقل . . . والانتقال من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة » ، وكذلك الانتقال من هذه الأخيرة الى « فلسفة الروح » ، يتحقق على أساس افتراض أن قوانين الطبيعة تنبثق من التركيب العقلى للوجود ، وتؤدى فى خط واحد متصل الى قوانين الروح . . . ويبلغ عالم العقل بالحرية ما يبلغه عالم الطبيعة بالضرورة العمياء – أعنى تحقيق الامكانيات الكامنة فى قلب الواقع . . . وحالة الواقع هذه هى التى يطلق عليها هيجل اسم « الحقيقة » .

ان الحقيقة ليست صفة تتعلق بالقضايا والاحكام فحسب ، وهى باختصار ليست طابعا للفكر وحده ، بل هى أيضا صفة للواقع فى عملية نموه . . . فالشئ يتصف بالحقيقة ان كان على ما يمكن أن يكون عليه ، بحيث يحقق كل امكانياته الموضوعية . وعندئذ يكون الشئ ، فى لغة هيجل ، فى هوية مع « مفهومه » .

وللمفهوم notion معنى مزدوج . فهو يشمل طبيعة موضوع

ما أو ماهيته ، وبذلك يمثل التفكير الصحيح عنه . . وهو فى الوقت ذاته يشير الى التحقق الفعلى لتلك الطبيعة أو الماهية ، والى وجودها العينى . . وتتسم جميع التصورات الاساسية فى المذهب الهيكل بنفس هذه الدلالة المزدوجة . فهى لا تدل أبدا على مجرد تصورات (كما هى الحال فى المنطق الصورى) ، بل على صور أو أحوال للوجود يفهمها الفكر . . ولا يفترض هيكل هوية صوفية بين الفكر والواقع ، ولكنه يؤمن بأن الفكرة الصحيحة تمثل الواقع لأن هذا الأخير قد بلغ فى نموه المرحلة التى يوجد فيها متمشيا مع الحقيقة . والحق أن « الشمول المنطقى » عنده يقترب من نقيضه ، فمن الممكن القول انه يستمد صور الفكر ومبادئه من صور الواقع ومبادئه ، بحيث تكون القوانين المنطقية ترديدا للقوانين التى تتحكم فى حركة الواقع . وهكذا يثبت هيكل أن وحدة الازدواج عملية تتمثل فى حالة كل موجود بعينه . فالصور المنطقية « للحكم » تعبر عن حدوث شىء فى الواقع . خذ مثلا الحكم : هذا الرجل عبد . مثل هذا الحكم يعنى ، فى نظر هيكل ، أن رجلا (هو الموضوع) قد استعبد (المحمول) ، ولكنه برغم كونه عبدا ، ما زال انسانا ، ومن ثم فهو حر أساسا ، وهو على نقيض المحنة التى وقع فيها . فالحكم لا يعزو محمولا الى موضوع ثابت ، بل يدل على عملية فعلية للموضوع يصبح بها هذا الأخير شيئا خلاف ذاته . . بل ان الموضوع هو ذاته نفس عملية صيرورته محمولا ، ونقيض هذا المحمول . . وهذه العملية تجعل الموضوعات الثابتة التى افترضها المنطق التقليدى تنحل الى كثرة من العلاقات المتعارضة . . ويبدو الواقع قوة دينامية تتكشف فيها كل الصور الثابتة على أنها تجريدات بحتة . . ومن ثم فانه عندما تنتقل التصورات فى منطق هيكل من صورة الى أخرى ، فان هذا يعنى ، فى نظر التفكير السليم ، أن شكلا للوجود قد انتقل الى شكل آخر ، وأن كل شكل جزئى لا يمكن تحديده الا عن طريق مجموع العلاقات المتعارضة التى يوجد فيها هذا الشكل .

لقد أكدنا منذ قليل أن الواقع ، فى نظر هيكل ، قد بلغ مرحلة يوجد فيها وجود الحقيقة ، وهذه عبارة تحتاج الآن الى تصحيح . . فهيجل لا يعنى أن كل ما هو موجود يوجد مطابقا لامكاناته ، بل يعنى أن الذهن قد وصل الى الوعى الذاتى بحريته ، وأصبح قادرا على تحرير الطبيعة والمجتمع . . فتحقيق العقل ليس واقعا ، بل هو مهمة يتعين أداؤها . . وتظل الصورة التى تظهر بها الأشياء مباشرة مخالفة لصورتها الحقيقية ، فما هو معطى يكون فى البداية سلبيا ، مغايرا لامكاناته الحقيقية . . وهو

لا يصبح حقيقيا الا فى عملية تجاوز هذه السلبية ، بحيث أن ميلاد الحقيقة يقتضى موت حالة الوجود القائمة بالفعل . . وهكذا يرتكز تفاؤل هيجل على نظرة هدامة الى الواقع المعطى ، وتقويم حركة العقل ، التى تمتد حتى تشمل الأشكال جميعا ، بإلغاء هذه الأشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقة لفكرتها . . وهذه الاشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقة لفكرتها . . وهذه الحركة هى التى يعكسها الفكر فى عملية التوسط Vermittlung فلو سائرنا المضمون الحقيقى لادراكاتنا وتصوراتنا ، لانهار كل تحديد للموضوعات الثابتة ، ولذابت هذه فى كثرة من العلاقات تستنفد المضمون المتطور لهذه الموضوعات ، وتصب آخر الأمر فى النشاط الشامل للذات .

والواقع أن فلسفة هيجل فلسفة سلبية ، تماما كما وصفها رد الفعل اللاحق له . . فالدافع الأصلى لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التى تبدو للذهن العادى مظهرا ايجابيا للحقيقة ، هى فى واقع الأمر سلب للحقيقة ، بحيث لا يمكن اقرار الحقيقة الا بهدمها . . وفى هذا الاقتناع النقدى تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلى ، فالجدل بأكمله مرتبط بالفكرة القائلة ان هناك سلبية أساسية تتغلغل فى كل أشكال الوجود ، وأن هذه السلبية تتحكم فى مضمون هذه الأشكال وحركتها . . والجدل يمثل القوة التى تسير فى اتجاه مضاد لكل شكل من أشكال الوضعية (الايجابية) . ذلك لأن المبدأ الذى ظلت هانـه الفلسفة الأخيرة ترتكز عليه ، منذ أيام هيوم حتى الوضعية المنطقية فى عصرنا الحاضر ، هو السلطة المطلقة للواقع ، وكانت الطريقة النهائية للتحقق من أى شىء فى نظرها هى ملاحظة المعطى المباشر . وقد اتخذت الوضعية فى أواسط القرن التاسع عشر ، ردا منها على الاتجاهات الهدامة عند النزعة العقلانية قبل كل شىء ، شكل « فلسفة وضعية » ايجابية « شاملة » ، كان يراد لها أن تحل محل الميتافيزيقا التقليدية . . وبذل دعاة هذه الوضعية جهودا هائلة من أجل تأكيد الطابع الايجابى المحافظ لفلسفتهم . . فهذه الفلسفة تحض الفكر على أن يقنع بالوقائع ، ويتخلى عن أى تجاوز لها ، وعلى أن ينحنى أمام الأمر الواقع . . أما عند هيجل ، فليس للوقائع فى ذاتها أية سلطة . . بل انها توضع gesetzt بواسطة الذات التى تجعل منها توسطا داخل عملية تطورها الشاملة . . والتحقيق يرتكز فى نهاية المطاف ، على هذه العملية التى تربط بها كل الوقائع ، والتى تتحكم فى مضمون هذه الوقائع . . فكل ما هو معطى

ينبغي أن يبرر أمام العقل ، الذى لا يعدو أن يكون المجموع الشامل لقدرات الانسان والطبيعة .

ومع ذلك فان فلسفة هيكل ، التى تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية فى جميع مراحلها ، تختتم باعلان أن التاريخ قد توصل الى حقيقة العقل . وهكذا كانت تصوراته الأساسية لا تزال مرتبطة بالبناء الاجتماعى للنظام السائد ، وفى هذا الصدد أيضا يمكن أن يقال عن المثالية الالمانية انها حافظت على تراث الثورة الفرنسية .

على أن « التوفيق بين الفكرة والواقع » ، الذى نادى به هيكل فى « فلسفة القانون (الحق) » ، ينطوى على عنصر حاسم يؤدى الى تجاوز مجرد التوفيق . . هذا العنصر هو الذى احتفظ به واستخدم فى نظريته نفى الفلسفة التى ظهرت فيما بعد . فالفلسفة تصل الى منتهائها حين تكون قد صاغت نظرتها المتعلقة بعالم يتحقق فيه العقل ، فاذا كان الواقع فى هذه المرحلة يتضمن الشروط اللازمة لتجسيد العقل واقعيا ، فان فى استطاعة الفكر عندئذ أن يكف عن الاهتمام بالمثل الأعلى ، وعندئذ تقتضى الحقيقة ممارسة تاريخية عملية من أجل تحقيقها . واذ تتخلى الفلسفة عن المثل الأعلى ، فانها تتخلى معه عن مهمتها النقدية وتوكل هذه المهمة الى مبحث آخر . . وهكذا فان القمة التى تبلغها الفلسفة هى فى الوقت ذاته النقطة التى تتخلى فيها عن مهمتها ، وحين تتحرر الفلسفة من الانشغال بالمثل الأعلى ، فانها تتحرر أيضا من معارضتها للواقع ، وهذا يعنى أنها لا تعود فلسفة . ولكن هذا لا يعنى أن الفكر يتحتم عليه حينئذ أن يمثل للنظام القائم ، فالتفكير النقدى لا يتوقف ، وانما يتخذ شكلا جديدا ، وتحول جهود العقل الى ميدان النظرية الاجتماعية والممارسة العملية الاجتماعية .



لقد مرت فلسفة هيكل بخمس مراحل مختلفة فى تطورها :

١ - المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠ و ١٨٠٠ ، وتتميز بمحاولة وضع صيغة أساس دينى للفلسفة ، تتمثل فى مجموعة الابحاث التى نشرت فى هذه الفترة ، وهى كتابات الشباب اللاهوتية

Theologische Judendschriften

٢ - شهدت الفترة ١٨٠٠ - ١٨٠١ صياغة وجهة نظر هيكل الفلسفية ، وظهر اهتماماته من خلال المناقشة النقدية للمذاهب المعاصرة ولا سيما مذاهب كانت وفشتة وشلينج . . وأهم كتابات هيكل فى هذه

الفترة هي: الفارق بين مذهبي فشته وشلنج في الفلسفة والعقيدة والمعرفة
Differenz des
Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen.

ومقالات أخرى في المجلة النقدية للفلسفة. Kritische Journal der Phil.

٣ - ظهر في السنوات من ١٨٠١ الى ١٨٠٦ مذهب « يينا » ، وهو
أول شكل من أشكال مذهب هيجل الكامل ٠٠ وأهم كتابات هذه الفترة
« منطق وميتافيزيقا يينا Jenenser Logik und Metaphysik
وفلسفة الواقع في فترة يينا Jenenser Realphilosophie
ومذهب الأخلاق System der Sittlichkeit

٤ - في عام ١٨٠٧ نشر كتاب ظاهريات الروح
Phenomenology of Mind

٥ - والفترة الاخيرة هي فترة المذهب النهائي ، الذي عرض هيجل
خطوطه العامة منذ ١٨٠٨-١٨١١ في المدخل الى الفلسفة Philosophische
Propädeutik ولكنه لم يكتمل الا في عام ١٨١٧ ٠ والى هذه الفترة تنتمي
الأعمال التي تؤلف أهم كتابات هيجل : «علم المنطق» (١٨١٢ - ١٨١٦)
و « دائرة معارف العلوم الفلسفية » (١٨١٧ ، ١٨٢٧ ، ١٨٣٠) ،
و « فلسفة القانون (الحق) » (١٨٢١) ومختلف محاضرات برلين في
فلسفة التاريخ ، وتاريخ الفلسفة ، وعلم الجمال ، والدين ٠

وقد صاحبت الفترة التي صاغ فيها هيجل مذهبه الفلسفي سلسلة
من الشذرات الفلسفية التي كانت تحاول تطبيق أفكاره الفلسفية على
مواقف تاريخية عينية ٠ وقد بدأت عملية تطبيق النتائج الفلسفية هذه
على سياق الواقع الاجتماعي والسياسي في عام ١٧٩٨ بدراساته
التاريخية والسياسية ، ثم أعقبها كتابه «دستور ألمانيا Die Verfassung
Deutschlands في ١٨٠٢ ، واستمرت حتى عام ١٨٣١ ، حين كتب
دراسته عن مشروع قانون الاصلاح الانتخابي في انجلترا ٠ وحين يربط
المراء بين فلسفة هيجل وبين التطورات التاريخية في عصره ، فعندئذ
تصبح كتاباته السياسية جزءا من أعماله المذهبية ، ويتعين بحث الاثنين
معا ، بحيث تفسر تصوراته الأساسية تفسيراً تاريخياً وسياسياً ، فضلا
عن تفسيرها فلسفياً ٠

الفصل الأول

كتابات هيجل اللاهوتية الأولى

(١٧٩٠ - ١٨٠٠)

لو شئنا أن نعيش الجو الذي ظهرت فيه فلسفة هيجل ، نكان علينا أن نعود القهقري الى البيئة الثقافية والسياسية لالمانيا الجنوبية في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر . ففي « فورتمبرج » ، وهو بلد كان يستبد به حاكم مطلق كان قد قبل منذ فترة وجيزة التنازل عن قدر ضئيل من سلطاته الدستورية ، كانت أفكار عام ١٧٨٩ قد بدأت تمارس تأثيرا قويا ولا سيما في الشباب المثقف . . وبدا أنه قد انقضى عهد الحكم المطلق الغشوم السابق ، ذلك الحكم الذي كان ينشر الارهاب في البلاد بأسرها عن طريق ما كان يفرضه عليها من حملات مستمرة للتجنيد الاجباري من أجل الحروب الخارجية ، وعن طريق الضرائب التعسفية الفادحة ، وبيع المناصب الحكومية ، واقامة احتكارات تنهب الجماهير الشعبية وتثرى خزائن أمير متلاف ، عن طريق الاعتقالات المفاجئة التي تحدث بناء على أبسط الشبهات أو أضعف الاحتجاجات (١) .

وقد وقع في عام ١٧٧٠ اتفاق خفف من حدة النزاع بين الدوق شال أوجين وبين النبلاء من أصحاب الاقطاعيات ، وبذلك أزيلت آخر عقبة في وجه قيام حكومة مركزية ، غير أن النتيجة الوحيدة لذلك كانت توزيع الحكم المطلق بين السلطة الشخصية للدوق وبين مصالح الأوليغاركية الاقطاعية .

ومع ذلك ، فعلى الرغم من أن حركة التنوير الألمانية كانت ضعيفة بالقياس الى نظيرتها في الفلسفة الانجليزية والفرنسية ، وهما الحركتان اللتان حطمتا الاطار الايديولوجي للدولة الاستبدادية ، فانها تغلغت مع

(١) كارل بفاف : «تاريخ اقليم فورتمبرج والبيت الحاكم فيه» شتتجارت ١٨٣٩ ، الباب الثالث ، القسم الثاني ، ص ٨٢ ومايليها .

Karl Pffaff : Gesch. des Fürstentums und Landes Württemberg.

ذلك في الحياة الثقافية لفورتمبرج . فكان الدوق تلميذا « للمستبد المستنير » فريدريك الثاني ملك بروسيا ، ومارس في الفترة الأخيرة من حكمه حكما مطلقا مستنيرا ، وامتدت روح التنوير الى المدارس والجامعات التي كان يرعاها ، فكانت المشكلات الدينية والسياسية نناقش بالروح العقلانية المعروفة في القرن الثامن عشر ، ومجدت كرامة الانسان ، وكذلك حقه في تشكيل حياته ضد كل الصور البالية للسلطة والتراث ، وامتدح التسامح والعدل . ولكن الجيل الشاب الذي كان عندئذ يؤم الجامعة اللاهوتية في توبنجن - وكان من أفراد هيجل وشلنجر وهلدزلن - تأثر قبل كل شيء بالتضاد بين هذه المثل العليا وبين الوضع الفعلي التعس للدولة الألمانية . ولم تكن هناك أدنى فرصة لكي تحتل حقوق الانسان مكانها في دولة ومجتمع نظاما من جديد . . صحيح أن الطلاب كانوا ينشدون الأغاني الثورية ، وأنهم ترجموا « المارسييز » ، ومن الجائز أنهم غرسوا أشجار الحرية وهتفوا ضد الطغاة وأذئابهم ، ولكنهم كانوا يعلمون أن هذا النشاط كله إنما هو احتجاج عاجز على تلك القوة التي كانت لا تزال محصنة منيعة ، والتي كانت تمسك بالوطن كله بيد من حديد . وكل ما كانوا يأملون فيه هو حدوث نوع من الإصلاح الدستوري قد يؤدي الى توازن أفضل في تحمل عبء السلطة بين الأمير والنبله الاقطاعيين .

في هذه الظروف ، تحولت أعين الجيل الجديد في حنين الى الماضي ، ولا سيما تلك العهود التاريخية التي كانت الوحدة فيها سائدة بين الثقافة العقلية للانسان وبين حياته الاجتماعية والسياسية . . فرسم هلدزلن صورة متألفة لليونان القديمة ، وكتب هيجل تمجيذا « لمدينة الدولة » القديمة . بل ان هذا التمجيد كان ، في بعض مواضعه ، ألمع من ذلك الوصف الرائع للمسيحية الاولى كما عرضها طائب اللاهوت . وانا لنلمس في شذرات هيجل اللاهوتية المبكرة أن الاهتمام السياسي يتدخل مرارا أثناء مناقشته للمشكلات الدينية . . ولقد كان هيجل يتوق من كل قلبه الى استعادة تلك القوة التي استطاعت ، في الجمهوريات القديمة ، أن تخلق الوحدة الحية بين كل مجالات الثقافة ، وتحافظ عليها ، والتي أدت الى فتح الطريق أمام نمو كل القوى الوطنية بحرية . . وقد أطلق على هذه القوة الخفية اسم روح الأمة Volksgeist فكتب يقول : « ان روح الأمة وتاريخها ودينها ودرجة الحرية السياسية التي بلغتها ، كل ذلك

لا يمكن أن يفصل الواحد منه عن الآخر ، لا فيما يتعلق بتأثيره ولا فيما يتعلق بنوعه ، بل انها كلها تتشابك في رابطة واحدة . . . » (٢)

وهناك ارتباط وثيق بين استخدام هيجل لتعبير « روح الأمة » وبين استخدام مونتسكيو لتعبير « الروح العامة » للأمة بوصفها أساس قوانينها الاجتماعية والسياسية . . ان هيجل لا ينظر الى « الروح القومية » على انها كيان صوفي أو ميتافيزيقي ، بل هي تمثل مجموع الشروط الطبيعية والتكنيكية والاقتصادية والاخلاقية والعقلية التي تتحكم في التطور التاريخي للأمة . . ولقد كان تأكيد مونتسكيو لهذا الاساس التاريخي يستهدف معارضة الاتجاه الى المحافظة على أشكال سياسية عتيقة بلا مبرر . . وبالمثل احتفظ مفهوم « روح الأمة » عند هيجل بهذا المضمون النقدي . . على أننا لن نتبع هنا مختلف العوامل التي أثرت في دراسات هيجل اللاهوتية ، من مونتسكيو وروسو الى هيردر وكانت ، بل اننا سنقتصر على عرض المسائل ذات العلاقة المباشرة بهيجل نفسه .

يتساءل هيجل مرارا ، في أبحاثه اللاهوتية ، عما تكونه العلاقة الحقيقية بين الفرد وبين الدولة التي لا تعود ترضى قدراته ، بل توجد بوصفها نظاما « مغتربا » اختفى منه الاهتمام السياسي الايجابي للمواطنين ، وقد عرف هيجل هذه الدولة على نفس الاسس التي عرفت عليها النزعة الليبرالية في القرن الثامن عشر . فالدولة تركز على قبول الأفراد ، وهي تحدد حقوقهم وواجباتهم وتحمي أفرادها من الاخطار الداخلية والخارجية التي يمكن أن تهدد استمرار الكل . ولدى الفرد ، في مقابل الدولة ، حقوق الانسان التي لا يمكن انتزاعها ، والتي لا يمكن أن تتدخل فيها سلطة الدولة تحت أى ظرف من الظروف ، حتى لو كان هذا التدخل لصالح الفرد . . « ليس لأحد أن يتخلى عن حقه في ان يأخذ على عاتقه اطاعة القانون ويكون مسئولا عن تنفيذه فحسب . . ولو تخلى الانسان عن هذا الحق لمسا عاد انسانا . . ومع ذلك فليس من شأن الدولة أن تمنعه من التخلي عنه ، لأن هذا يعنى ارغام الانسان على أن يكون انسانا ، أى انه يعنى القهر . » (٣) وهنا

٢٧ ص Theologische Jugendschriften .

(٢) كتابات الشباب اللاهوتية

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢١٢ .

لا نجد اثرا لذلك التمجيد الأخلاقي والميتافيزيقي للدولة ، الذي نصادفه في كتابات هيجل المتأخرة .

على أن لهجة هيجل أخذت تتغير ببساطة خلال نفس هذه الفترة من حياته ، بل خلال نفس المجموعة من كتاباته ، وأصبح يرى أن «المصير» التاريخي للإنسان ، والصليب الذي يتعين عليه أن يحمله ، هو أن يقبل تلك العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحد من نموه الكامل . . وهكذا حل تأكيد الضرورة التاريخية عند هيجل محل التفاؤل المستنير ، ومحل امتداحه التراجيدي لفردوس مفقود . . فالضرورة التاريخية قد أحدثت هوة بين الفرد والدولة . . ذلك لأن الطرفين كانا في العصر القديم على وفاق « طبيعي » ، ولكنه كان وفاقا اكتسب على حساب الفرد ، إذ لم يكن الإنسان يملك حرية واعية ، ولم يكن مسيطرا على العملية الاجتماعية . وكما كان هذا الوفاق القديم أقرب إلى «الطبيعة» ، كان من الأيسر على القوى الجامحة التي كانت تتحكم في العالم الاجتماعي في ذلك الحين أن تقضى عليه . . « ففي أثينا وروما ، أدت الحروب الناجمة ، والثروات المتزايدة ، والتعود على ترف الحياة ورفاهيتها ، إلى تكوين أرسقراطية عسكرية وغنية » قضت على الجمهورية وتسببت في ضياع الحرية السياسية ضياعا تاما * (٤) ووقعت سلطة الدولة في قبضة أفراد وجماعات مميزة ، على حين كان السواد الأعظم من المواطنين لا يسعون إلا وراء مصالحهم الخاصة دون أن يعبأوا بالصالح العام ، وأصبح عالمهم كله ينحصر في « حق ضمان الملكية » (٥)

ولقد كان من المحتتم أن تؤدي جهود هيجل من أجل فهم القوانين الكلية التي تحكم هذه العملية ، إلى تحليل دور النظم الاجتماعية في تقدم التاريخ . . وهكذا نجد أن إحدى شذراته التاريخية ، التي كتبت بعد عام ١٧٩٧ ، تستهل بتصريح شديد التعميم هو أن « ضمان الملكية هو المحور الذي يدور حوله التشريع الحديث بأسره » (٦) ، كما أنه يذكر في المسودة الأولى لكتيبه عن « الدستور الألماني » (١٧٩٨ - ٩) أن الشكل التاريخي للملكية البورجوازية *bürgerliches Eigentum*

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٢٢ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٦) وثائق عن تطور هيجل . Dokumente zu Hegels Entwicklung . ص ٢٦٨ .

مستول عن الانحلال السياسى السائد . (٧) وفضلا عن ذلك فقد ذهب هيغل الى أن النظم الاجتماعية شوهت حتى أشد العلاقات خصوصية وشخصية بين الناس .. وهناك شذرة لها دلالتها فى « كتابات الشباب اللاهوتية » بعنوان الحب « Die Liebe » ، يذكر فيها هيغل أن العائق الذى يحول بين الوفاق والاتحاد التام بين الأفراد فى الحب هو : « اكتساب الملكية ، فضلا عن الحقوق ، وامتلاكها » . وهو يشرح ذلك بقوله : « ان الحب الذى يتعين عليه أن ينظر الى محبوبه على أنه صاحب ملكية لا بد أيضا أن يشعر بأن خصوصية محبوبه تحول دون اشتراك حياتهما - وهى الخصوصية التى ترجع الى ارتباط المحبوب « بأشياء ميتة » لا تنتمى الى الآخر ، وتظل بالضرورة خارج نطاق وحدتهما . » (٨)

وهنا ربط هيغل بين نظام الملكية وبين حياة الانسان فى عالم لم يعد عالمه ، وان كانت معرفته وجهده فى العمل هى التى شكلته ، أعنى عالما يقف فى وجه حاجاته الباطنة - عالما غريبا تحكمه قوانين لا ترد ، عالما « ميتا » تحبط فيه الحياة البشرية . وهكذا يمكننا أن ننظر الى « كتابات الشباب اللاهوتية » ، فى هذا الصدد ، على أنها أول صياغة لمفهوم الاغتراب « Entfremdung » الذى قدر له أن يقوم بدور حاسم فى التطور اللاحق للفلسفة الهيجلية .

ان هناك نغمة شاملة تسود طريقة هيغل الأولى فى مناقشة المشكلات الدينية والسياسية ، هى أن فقدان الوحدة والحرية - وهى حقيقة تاريخية - هو العلامة العامة المميزة للعصر الحديث ، وهو العامل المميز لكل أوضاع الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية .. ويذكر هيغل أن فقدان الحرية والوحدة هذا ظاهر فى تلك الصراعات المتعددة التى تزخر بها الحياة البشرية ، ولا سيما الصراع بين الانسان والطبيعة . هذا الصراع ، الذى حول الطبيعة الى قوة معادية يتعين على الانسان أن يسيطر عليها ، أدى الى قيام تعارض بين الفكرة والواقع ، بين الفكر والعالم الفعلى ، بين الوعى والوجود (٩) . فالانسان يجد نفسه على الدوام منفصلا عن عالم معاد له ، غريب عن دوافعه ورغباته . فكيف اذن يستعاد الوفاق بين هذا العالم وبين امكانيات الانسان ؟

(٧) المرجع نفسه ، ص ٢٨٦ .

(٨) كتابات الشباب اللاهوتية ، ص ٣٨١ - ٢ .

(٩) المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ .

لقد كان الجواب الذى تقدم به هيغل فى البداية هو جواب دارس اللاهوت . فقد فسر المسيحية على أن لها وظيفة أساسية فى تاريخ العالم ، هى وظيفة إعطاء الإنسان مركزا « مطلقا » جديدا ، وإعطاء هدف نهائى للحياة . على أن هيغل كان يرى فى الوقت ذاته أن الحقيقة الموحى بها فى الأناجيل لا يمكن أن تتلاءم مع حقائق العالم الاجتماعية والسياسية التى يزداد نطاقها اتساعا ، إذ أن الأناجيل تهيب أساسا بالفرد من حيث هو فرد منعزل عن ارتباطاته الاجتماعية والسياسية ، وهدفها الرئيسى هو خلاص الفرد ، لا المجتمع ، ولا الدولة ، وعلى ذلك فليس الدين هو الذى يمكنه أن يحل المشكلة ، وليس اللاهوت هو الذى يمكنه الاتيان بمبادئ تعيد الحرية والوحدة . وترتب على ذلك أن تحول اهتمام هيغل ببطء من المسائل والتصورات اللاهوتية الى نظيرتها الفلسفية .

لقد كان هيغل ينظر الى الفلسفة دواما ، لا على أنها علم خاص ، بل على أنها الشكل النهائى للمعرفة البشرية . . . وقد استخلص الحاجة الى الفلسفة من الحاجة الى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة ، وذكر ذلك صراحة فى أول مقال فلسفى له ، إذ قال : « ان الحاجة الى الفلسفة تنشأ حين تختفى القوة الموحدة die Macht der Vereinigung من حياة الناس ، وعندما تفقد المتناقضات علاقاتها الحية المتبادلة واعتمادها المتبادل ، وتتخذ شكلا مستقلا . » (١٠) أما القوة الموحدة التى يتحدث عنها فتشير الى التوافق الحيوى بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، وهو التوافق الذى ساد فى الجمهوريات القديمة ، والذى كان يضمن حرية الكل ويضم كل المنازعات فى وحدة حية هى « روح الأمة » . وعندما ضاع هذا التوافق ، أصبحت حياة الإنسان تسودها خلافات شاملة لم يعد فى استطاعة الكل السيطرة عليها . . . ولقد ذكرنا من قبل المصطلحات التى استخدمها هيغل فى وصف تلك المنازعات : فقد وضعت الطبيعة فى مقابل الإنسان ، وأغترب الواقع عن « الفكرة » ، وأصبح الوعى متعارضا مع الوجود . . . وقد لخص فيما بعد كل هذه المتقابلات بأنها تتخذ شكلا عاما هو الصراع بين الذات والموضوع (١١) ، وبذلك ربط بين مشكلته التاريخية وبين المشكلة

(١٠) الفارق بين مذهب فشته ومذهب شلنج فى المطبوعات الاولى
Druckschriften الناشر Georg Lasson ، ليبتسج ١٩١٣ ، ص ١٤ .

(١١) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

الفلسفة التي سادت التفكير الأوروبي منذ ديكارت . ذلك لأن معرفة الإنسان وإرادته كانا قد حصرا في عالم « ذاتي » ، يتسم بيقين ذاتي وحرية مضادين لما في العالم الموضوعي من انعدام اليقين والضرورة المادية . وكما ازداد هيغل ادراكا للفكرة القائلة ان المتناقضات تسري على الواقع على نحو شامل ، أصبح الطابع الفلسفي لبحثه أوضح - اذ لم تعد تستطيع استيعاب المتناقضات الا أشد التصورات شمولاً ، ولم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات الا أعم مبادئ المعرفة .

وفي الوقت ذاته ، ظلت تصورات هيغل ، حتى أشدها تجريداً ، محتفظة بالدلالة العينية للمسائل التي يبحثها . فالفلسفة كانت في رأيه تحمل رسالة تاريخية - هي تقديم تحليل شامل للمتناقضات السائدة في الواقع ، وإثبات إمكان الجمع بينها . ولقد انبثق الجدل من رأى هيغل القائل ان الواقع بناء من المتناقضات . صحيح أن « كتابات الشباب اللاهوتية » كانت لا تزال تضع فوق الجدل غلالة لاهوتية ، ولكن حتى في هذه الكتابات يستطيع المرء أن يهتدى الى البدايات الفلسفية للتحليل الفلسفي .

وأول تصور يأتي به هيغل من أجل توحيد المتناقضات هو تصور الحياة .

ولعلنا نفدو أقدر على فهم الدور الخاص الذي أعطاه هيغل لفكرة الحياة اذا أدركنا أن جميع المتناقضات ، في رأيه ، تنحل ، ولكنها تظل مع ذلك قائمة في « العقل » . ولقد كان هيغل يتصور الحياة على أنها روح ، أي على أنها قادرة على أن تشتمل في ذاتها على المتعارضات الشاملة في الوجود ، وتسيطر عليها . وبعبارة أخرى فان مفهوم الحياة عند هيغل يدل على حياة كائن عاقل ، وعلى صفة الإنسان التي ينفرد بها من دون سائر الموجودات جميعاً . ومنذ هيغل ، أصبحت فكرة الحياة نقطة بداية كثير من المحاولات الرامية الى إعادة بناء الفلسفة على أساس موقف الإنسان التاريخي العيني ، مما يؤدي الى تجاوز الطابع التجريدي المفارق للفلسفة العقلانية . (١٢)

(١٢) انظر : فلهم دلتاي : «تاريخ هيغل في شبابه» ، في «مجموعة المؤلفات» ، ليبسج ١٩٢١ ، المجلد الرابع ، ص ١٤٤ وما يليها .

Wilhelm Dilthey : Die Jugendgeschichte Hegels, in « Gesammelte Schriften ».

ان الحياة تتميز عن جميع أحوال الوجود الأخرى بعلاقتها الفردية بتحديداتها وبالعالم ككل .. فكل موضوع غير حى يختلف ، بفضل طابعه الجزئى الخاص ، وشكله المحدود المتعين ، عن الجنس الذى ينتمى اليه ، ويتعارض معه . فالجزئى يناقض الكلى ، بحيث أن هذا الأخير لا يحقق ذاته فى الأول . غير أن الحى يختلف عن غير الحى فى هذه الناحية ، اذ أن الحياة تدل على وجود تندمج أجزاءه وأحواله المختلفة فى وحدة كاملة ، هى وحدة « الذات » . ففي الحياة « يكون الجزئى ... فى الآن نفسه فرعاً فى شجرة الحياة اللامتناهية ، ويكون كل جزء خارج الكل هو فى الآن نفسه الكل ، أى الحياة . » (١٣) وكل فرد حى هو أيضاً مظهر للحياة كلها ، أى أن لديه ، بعبارة أخرى ، الماهية أو الامكانيات الكاملة للحياة .. وفضلاً عن ذلك ، فعلى الرغم من أن كل كائن محدود ومتعين ، فى استطاعته أن يتجاوز تحديداته بفضل القوة التى يملكها بوصفه ذاتاً حية .. وفى البداية تكون الحياة تعاقباً لأحوال « موضوعية » محددة – ونقول « موضوعية » ، لأن الذات الحية تجدها خارج ، بحيث أن هذه الأحوال تحد من تحققها الذاتى الحر .. غير أن عملية الحياة تنحصر فى الاجتذاب الدائم لهذه الظروف الخارجية الى نطاق الوحدة المستمرة للذات .. فالكائن الحى يحتفظ بنفسه بوصفه ذاتاً عن طريق السيطرة على كثرة الأحوال المحددة التى يصادفها ، وعن طريق ضمها اليه ، وتحقيق التوافق بين كل ما هو مضاد له ، وبين نفسه . وعلى ذلك فإن وحدة الحياة ليست وحدة مباشرة ، « طبيعية » ، بل هى نتيجة تجاوز ايجابى دائم لكل ما يقف ضدها .. انها وحدة لا تسود الا بوصفها نتيجة لعملية توسط *Vermittlung* بين الذات الحية كما هى ، وبين ظروفها الموضوعية . والتوسط هو الوظيفة الحقة للذات *self* الحية بوصفها ذاتاً *subject* فعلية ، وهو فى الوقت ذاته يجعل الذات *self* الحية ذاتاً *subject* فعلية . أن الحياة هى الصورة الأولى التى يتصور فيها الجوهر بوصفه ذاتاً ، وهى بالتالى أول تجسد للحرية . انها النموذج الأول لتوحيد حقيقى بين الأضداد ، ومن ثم فهى أول تجسد للجدل .

ومع ذلك فليست كل أشكال الحياة تتمثل فيها تلك الوحدة الكاملة . بل ان الانسان وحده هو الذى يستطيع ، بفضل معرفته ،

(١٣) كتابات الشباب اللاهوتية ، ص ٣٠٧ .

أن يحقق « فكرة الحياة » . وقد أوضحنا من قبل أن الوحدة الكاملة بين الذات والموضوع هي في نظر هيغل شرط لا غناء عنه للحرية . . هذه الوحدة تفترض معرفة بالحقيقة ، بمعنى معرفة إمكانات الذات والموضوع معا . . والإنسان وحده هو الذى يستطيع تحويل الظروف الموضوعية بحيث تصبح وسيطا لنموه الذاتى . . والحقيقة التى يحملها لا تحرر إمكاناته الخاصة فحسب ، بل إمكانات الطبيعة بدورها . . انه يجلب الحقيقة الى العالم ، وبها يستطيع أن ينظم العالم وفقما للعقل . . وقد أوضح هيغل هذه النقطة بأن ضرب مثلا برسالة يوحنا المعمدان ، وأدلى للمرة الأولى بالرأى القائل ان العالم فى ماهيته الباطنة نتاج لنشاط الإنسان التاريخى . . فالعالم وكل « علاقاته وتحديداته من عمل النور الإنسانى ، أى تطور الإنسان الذاتى . » (١٤) ومنذ ذلك الحين ظل تصور العالم بوصفه نتاجا لنشاط الإنسان ومعرفته هو القوة الدافعة لمذهب هيغل . وهكذا نستطيع أن نلمح ، منذ هذه المرحلة المبكرة جدا ، سمات النظرية الجدلية فى المجتمع ، التى ظهرت فيما بعد .

على أن تصور « الحياة » ليس هو الأكثر تقدما من بين التصورات الفلسفية التى وصل اليها هيغل فى فترته الأولى . ففي شذرة المذهب Systemfragment التى قدم فيها عرضا أدق للدلالة الفلسفية للتضاد بين الذات والموضوع ، وبين الإنسان والطبيعة ، نراه يستخدم لفظ الروح Geist للدلالة على التوحيد بين هذه المجالات المنفصلة . . فالروح فى أساسها هي نفس العامل الموحد الذى تكونه الحياة . . « ان الحياة اللانهائية يمكن أن تسمى بالذهن لأن الذهن يدل على الوحدة الحية وسط التنوع . . والروح هي القانون الحى الذى يوحد الكثرة المتنوعة بحيث تصبح هذه الأخيرة حية » (١٥) . ولكن على الرغم من أن تصور الذهن لا يعنى أكثر مما تعنيه الحياة ، فإنه ينطوى على تأكيد للفكرة القائلة أن وحدة الحياة هي ، فى نهاية المطاف ، من عمل الفهم والنشاط الحر الذى تقوم به الذات ، لا من عمل قوة طبيعية عمياء .

وهناك تصور آخر نصادفه فى « كتابات الشبّاب اللاهوتية » ويستبق بدوره ما سيظهر بعد ذلك بكثير فى منطق هيغل . ففي شذرة

(١٤) المرجع نفسه ، ٣٠٧ .

(١٥) ص ٣٤٧ .

بعنوان الإيمان والمعرفة *Glauben und Wissen* . يقول هيجل :
« ان الوحدة والوجود *Sein* مترادفان ، والرابطة « يكون » فى كل
قضية تعبر عن وحدة الموضوع والمحمول ، أى عن كينونة (أو وجود)
a Being » (١٦) . وان أى تفسير واف لهذه العبارة ليقضى مناقشة
مفصلة للتطورات الأساسية فى الفلسفة الأوروبية منذ أرسطو . أما
هنا فحسبنا أن نشير الى بعض جوانب الأصل الذى نشأت فى ظله
مذه الصيغة ، والمضمون الذى تنطوى عليه .

ان عبارة هيجل تعنى أن هناك تمييزا بين الكينونة (أو الوجود)
Sein وبين الكائن أو الموجود *Seiendes* ، أو بين الوجود
المتعين والوجود بما هو كذلك . . وقد استهل تاريخ الفلسفة الغربية
بهذا التمييز نفسه ، الذى تم التوصل اليه فى معرض الاجابة عن
السؤال : ما الوجود ؟ وهو السؤال الذى كان مدار البحث فى الفلسفة
اليونانية منذ بارمنيدس الى أرسطو . فكل موجود حولنا هو موجود
متعين : حجر ، أو أداة ، أو بيت ، أو حيوان ، أو حادث ، أو ما الى
ذلك . ولكننا نحمل على كل موجود كهذا أنه يكون هذا أو ذاك ، أى اننا
نحمل عليه الكينونة (أو الوجود) . وهذا الوجود الذى نعزوه اليه
ليس أى شئ جزئى أو خاص فى العالم ، بل هو مشترك بين كل
الموجودات الجزئية التى يمكن أن ينسب اليها . وهذا يدل على
ضرورة أن يكون هناك وجود بما هو كذلك ، يختلف عن كل موجود
متحدد ، وان كان مع ذلك قابلا لأن ينسب الى كل موجود أيا كان ،
بحيث يمكن أن يسمى « الواحد » الحقيقى وسط كل تنوع الموجودات
المجددة . . فالوجود بما هو كذلك هو ما تشترك فيه جميع الموجودات
الجزئية ، وهو أشبه ما يكون بالأساس الذى ترتكز عليه جميعا . ومن
هذه النقطة ، كان من السهل نسبيا النظر الى هذا الوجود الأعم
من كل ما عداه على أنه « ماهية كل موجود » ، و « الجوهر الالهى » ،
و « الأكثر حقيقة » ، وبالتالي الجمع بين الأنطولوجيا واللاهوت . .
ولهذا التراث تأثيره الواضح فى « منطق » هيجل .

ولقد كان أرسطو أول من نظر الى هذا الوجود بما هو كذلك ،
الذى يعزى الى كل موجود متعين على حد سواء ، لا على أنه كيان
ميتافيزيقى مستقل ، بل على أنه العملية أو الحركة التى يتشكل بها كل
موجود جزئى الى ما يكونه فى حقيقته . وفى رأى أرسطو أن ثمة تمييزا

يسرى في عالم الوجود بأكمله ، بين الجوهر *ousia* وبين حالاته وتغيراته العرضية المتباينة . فالوجود الحقيقي ، بالمعنى الدقيق ، هو الجوهر الذي يقصد به الشيء الفردي العيني ، العضوى وغير العضوى .. والشيء الفردي هو الذات أو الجوهر الذى يظل باقيا طوال تلك الحركة التى يوحد فيها ويجمع بين مختلف حالات وجوده ومراحله .. وتمثل الأحوال المختلفة للوجود طرقا متباينة لتوحيد العلاقات المتعارضة ، فهى تشير الى طرق مختلفة للاستمرار فى البقاء وسط التغير ، وللكون والفساد ، ولامتلاك خصائص وتحديدات ، وما الى ذلك .. وقد أدمج هيجل الفكرة الأرسطية الأساسية فى فلسفته .. « ان الطرق المختلفة للوجود هى توحيدات تامة بدرجات متفاوتة . (١٧) والوجود يعنى التوحيد ، والتوحيد يعنى الحركة .. ويعرف أرسطو الحركة بدورها من خلال فكرتى القوة والفعل . فالأنواع المختلفة للحركة تدل على طرق متباينة فى تحقيق الامكانات الكامنة فى ماهية الشيء المتحرك . وقد قوم أرسطو الأنواع المختلفة للحركة بحيث يكون النوع الأرفع هو ذلك الذى يتحقق فيه كل امكان تحققا كاملا .. فالكائن الذى يتحرك أو يتطور وفقا لأرفع الأنواع يكون تحققا *energeia* خالصا . مثل هذا الكائن لن يكون له موضوع يحققه خارج ذاته أو غريب عنها ، بل يكون هو ذاته على نحو كامل فى كل لحظة من لحظات وجوده .. ولو وجد مثل هذا الكائن ، لكان التفكير قوام وجوده بأسره .. فالذات التى تكون فاعليتها الذاتية تفكيرا لن يكون لها موضوع مغترب وخارجى ، اذ أن الفكر يدرك الموضوع ويصل اليه بوصفه فكرا ، والعقل يفهم العقل .. ان الوجود الحق هو حركة حقة ، وهذه الأخيرة هى فعل التوحيد الكامل للذات بموضوعها .. ومن ثم فان الوجود الحقيقى هو الفكر والعقل .

ولقد اختتم هيجل العرض الذى قدمه فى « موسوعة العلوم الفلسفية » بالفقرة التى يوضح فيها أرسطو ، فى كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ان الوجود الحق هو العقل . ولهذا الأمر دلالة ، من حيث هو أكثر من مجرد مثل يضربه هيجل .. ذلك لان فلسفة هيجل هى الى حد بعيد اعادة تفسير لانتولوجيا أرسطو ، بعد تطهيرها من شوائب العقائد الميتافيزيقية الجامدة ، وربطها بالمطلب الشامل للعقلانية الحديثة ، وأعنى به حول العالم الى وسيط للذات التى تنمو نموا

حرا ، أو جعل العالم ، باختصار ، حقيقة العقل . والحق أن هيجل كان أول من اعد اكتشاف الطابع الشديد الدينامية لميتافيزيقا ارسطو، التى تنظر الى كل وجود على انه عملية وحركة - وهو الطابع الذى ضاع تماما فى التراث الشكلي اللاحق للمذهب الارسطى .

فقد واصل هذا التراث فكرة ارسطو القائلة ان العقل هو الوجود الحق ، بأن فصل هذا الوجود من بقية العالم . . فالعقل الالهى ليس سببا للعالم وليس خالقا له ، وهو ليس محركه الأول الا عن طريق نظام معقد من الوسائط ، وما العقل البشرى الا نسخة ضعيفة من هذا العقل الالهى . . ومع ذلك فان حياة العقل هى اعلى حياة وأسمى خير فى هذا العالم .

والحق أن هذه النظرة ترتبط ارتباطا وثيقا بواقع يعجز عن أن يحقق الامكانيات الكامنة فى الناس وفى الأشياء تحقيقا كافيا ، بحيث اتخذ المفكرون لهذا التحقيق مقرا فى نوع من النشاط مستقل تمام الاستقلال عن النقائص السائدة فى عالم الواقع . أى أن العلو بعالم الذهن بحيث يصبح هو المجال الوحيد للحرية والعقل ، هو أمر مرهون بسيادة الفوضى والعبودية فى العالم . . ولقد كانت هذه الأوضاع التاريخية لا تزال سائدة فى عصر هيجل ، فلم تكن الامكانيات الظاهرة متحققة ، لا فى المجتمع ولا فى الطبيعة ، ولم يكن الناس ذوات حرة تتحكم فى حياتها . . ولما كانت الأنطولوجيا هى النظرية المتعلقة بأعم أشكال الوجود ، وهى بهذا الوصف تعبير عن استبصار الانسان بأعم بناء للواقع ، فليس للمرء أن يعجب اذ يجد أن التصورات الأساسية فى الأنطولوجيا الارسطية والهيكلية كانت واحدة .

الفصل الثاني

نحو المذهب الفلسفي

(١٨٠٠ - ١٨٠٢)

① الكتابات الفلسفية الأولى

في عام ١٨٠١ بدأ هيجل حياته الأكاديمية في يينا ، التي كانت عندئذ المركز الفلسفي لألمانيا . فقد سبق أن قام فشته بالتدريس فيها حتى عام ١٧٩٩ ، وعين شلنج استاذا في عام ١٧٩٨ . وكان الكتاب الذي تضمن فلسفة كانت الاجتماعية والقانونية ، وهو : ميتافيزيقا السنن الأخلاقية *Metaphysik der Sitten* ، قد نشر في عام ١٧٩٩ ، كما أن الثورة الفلسفية التي أحدثها كانت بكتبه الثلاثة في نقد العقل كانت لا تزال تمارس تأثيرا عظيم الأهمية في الحياة العقلية . ومن هنا كان من الطبيعي تماما أن تكون أولى مقالات هيجل الفلسفية مركزة حول تعاليم كانت ، وفشته ، وشلنج ، وأن يكون قد صاغ مشكلاته على أساس التيارات السائدة في مناقشات المثاليين الألمان .

ولقد كان من رأى هيجل ، كما ذكرنا من قبل ، أن الفلسفة تنشأ من المتناقضات الشاملة التي يفرض وجود الإنسان . وقد أدت هذه المتناقضات إلى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخا للمتناقضات الأساسية ، بين « الذهن والمادة » ، والنفس والجسم ، والإيمان والفهم ، والحرية والضرورة » ، وفي الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس *Sinnlichkeit* ، و « الذكاء والطبيعة » ، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين « الذاتية والموضوعية » (١) . تلك هي نفس التصورات

(١) « الكتابات المطبوعة الأولى » ص ١٣ .

التي تكون أساس « نقد العقل الخالص » عند كانت ، وهي التصورات التي أخذ هيجل الآن يعمل على رفع التعارض بينها في تحليله الجدلي . كان أول تصور أعاد هيجل تفسيره جدليا هو تصور العقل Vernunft والفهم Verstand ، وجاء هيجل فأضفى على التصورين معنى جديدا ، وجعل منهما نقطة بداية لمنهجه . فالتمييز بين الفهم والعقل هو في رايه نفس التمييز بين الذهن الشائع common sense والتفكير التأملی ، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية . . وتؤدي عمليات الفهم الى نفس نوع التفكير الذي يسود الحياة اليومية فضلا عن العلم . اذ ينظر فيها الى العالم على أنه كثرة من الأشياء المحددة ، التي يستقل كل منها عن الآخر . فكل شيء كيان متميز محدد المعالم ، يرتبط بهذا الوصف بكيانات أخرى محددة المعالم على نفس النحو . . ومن هذه البدايات تتكون تصورات ، كما تتألف من هذه التصورات أحكام ، تشير كلها الى أشياء منعزلة والى العلاقات الثابتة بين هذه الأشياء . وتعمل التحديدات الفردية على استبعاد بعضها البعض كما لو كانت ذرات أو مونات (ذرات روحية) . فالواحد منها ليس هو الآخر ، ولا يمكن أبدا أن يصبح هو الآخر . صحيح أن الأشياء تتغير ، وكذلك تتغير خواصها ، ولكنها حين تفعل ذلك ، تختفى احدى الخواص أو التحديدات وتحل محلها خاصية أخرى . . ويطلق هيجل على الكيان الذي هو منفصل ومنعزل على هذا النحو اسم المتناهي das Endliche .:

واذن فالفهم يدرك عالما من الكيانات المتناهية ، التي يحكمها مبدأ الهوية والتضاد opposition . فكل شيء فيه يكون في هوية مع ذاته ، لا مع أي شيء آخر ، وهو ، بفضل هويته الذاتية ، مضاد لكل الأشياء الأخرى . . صحيح أن من الممكن الربط والجمع بينه وبينها على أنحاء شتى ، ولكنه لا يفقد أبدا هويته ، ولا يصبح أبدا شيئا غير ذاته . . فعندما تتحول ورقة عباد الشمس الحمراء الى اللون الأزرق ، أو يتحول النهار الى ليل ، يكف موجود ينتمي الى هذا الآن والمكان here and now ، عن أن يكون منتما الى هذا الآن والمكان ، ويحل محله شيء آخر . . وعندما يصبح الطفل رجلا ، تحل مجموعة من الخصائص ، هي خصائص الرجولة ، محل مجموعة أخرى ، هي خصائص الطفولة . ويظل الأحمر والأزرق ، والنور والظلام ، والطفولة والرجولة - تظل هذه كلها أضدادا يستحيل الجمع بينها . وهكذا فان عمليات الفهم

تقسم العالم الى أقطاب لا حصر لها ، ويستخدم هيغل تعبير الفكر المنعزل *isolierte Reflektion* للدلالة على الطريقة التى يكون بها الفهم تصورات المستقطبة ويربط بينها .

ويرى هيغل أن الأصل فى ظهور هذا النوع من التفكير وانتشاره هو ظهور مجموعة من العلاقات المعينة فى الحياة البشرية ، وسيادة هذه العلاقات (٢) . فالأضداد التى ينطوى عليها « الفكر المنعزل » هى أضداد حقيقية . . ولم يصل التفكير الى فهم العالم على أنه نظام ثابت من الأشياء المنعزلة ومن الأضداد الدائمة الا بعد أن أصبح العالم كيانا: فعليا منعزلا عن الحاجات والمطالب الحقيقية للبشر .

على ان الانعزال والتضاد ليسا هما الوضع النهائى . . فمن الواجب ألا يظل العالم نظاما معقدا من المتفرقات الثابتة . . ولا بد للعقل أن يدرك الوحدة الكامنة من وراء الأضداد ويحققها ، اذ أن مهمته هى التوفيق بين الأضداد و « ادراجها » تحت وحدة حقيقية ، وحين يتم تحقيق مهمة العقل ، يكون ذلك فى الوقت ذاته استرجاعا للوحدة المفقودة فى العلاقات الاجتماعية بين الناس .

ان القوة الدافعة للعقل ، متميزا عن الفهم ، هى الحاجة الى « استعادة الكلية » (٣) . فكيف يتسنى تحقيق ذلك ؟ يقول هيغل : ان ذلك يتحقق أولا عن طريق القضاء على ذلك الأمان الباطل الذى تقدمه الينا ادراكات الفهم واجراءاته . فنظرة الرأى المشترك أو الموقف الطبيعى *common sense* هى نظرة تتسم « باللامبالاة » ، « والأمان » أى « بلا مبالاة الأمان » (٤) . والرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقاته الثابتة المحددة تجعل الناس غير مكترئين بالامكانات التى لم تتحقق بعد ، والتى لا تكون « معطاة » بنفس اليقين والثبات الذى تعطى به موضوعات الحس . ان الرأى المشترك يخلط بين المظهر العارض للأشياء وبين ماهيتها ، ويظل دأبا على الاعتقاد بأن هناك هوية مباشرة بين الماهية والوجود (٥) .

(٢) المرجع نفسه ص ١٤ - ١٥ .

(٣) ص ١٦ .

(٤) ص ٢٢ .

(٥) ص ٢٢ - ٢٣ .

وعلى العكس من ذلك فان هوية الماهية والوجود لا يمكن أن تنتج
الا عن الجهد الدائب الذى يبذله العقل من أجل خلقها . . . فهي لا تتحقق
الا من خلال ممارسة فعلية لمعرفة شرطها الأساسى هو التخلّى عن الرأى
المشترك والفهم البحت ، والاستعاضة عنهما « بالفكر النظرى التأملى » .
ويؤكد هيجل أن هذا النوع من التفكير هو وحده الذى يستطيع تجاوز
الآليات المشوهة لحالة الوجود السائدة . فالتفكير النظرى التأملى
يقارن الصورة البادية أو المعطاة للأشياء بإمكانات هذه الأشياء ذاتها ،
وهو اذ يفعل ذلك يميز ماهيتها من حالة وجودها العارضة . ولا تتحقق
هذه النتيجة بعملية حدس صوفى ، بل بمنهج فى المعرفة التصورية ،
يختبر العملية التى أصبحت بفضلها كل صورة على ما هى عليه .
فالفكر النظرى التأملى يتصور « العالم الذهنى والمادى » لا على أنه
مجموع كلى من العلاقات الثابتة المحددة ، بل « على أنه صيرورة ، وعلى
أن وجوده نتاج وانتاج . » (٦)

ان ما يسميه هيجل بالفكر النظرى التأملى هو فى واقع الأمر
أول عرض يقدمه للمنهج الجدلى . . . وهو يقدم تحديدا واضحا للعلاقة
بين التفكير الجدلى (العقل) والفكر الانعكاسى المفرق (الفهم) .
فالأول ينقد الأضداد الثابتة التى يخلقها الثانى ويتجاوزها ، وهو يهدم
« أمان » الرأى المشترك ، ويثبت أن « ما يعده الرأى المشترك يقينيا
على نحو مباشر ليست له أية حقيقة بالنسبة الى الفلسفة . » (٧) واذن
فالمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة فى سلطة الأمر الواقع . . . وفقدان
الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التى يصفها هيجل بأنها « الشطر
البحر » فى كل فلسفة حققة . (٨)

وعلى ذلك فان صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعا نهائيا .
ولابد لنا من أن ندرك نسق الأشياء المنعزلة التى يسودها التضاد ،
والذى تنتجه عمليات الفهم ، على ما هو عليه فى حقيقته : أعنى بوصفه
صورة « رديئة » للواقع ، وعالمنا من التحدد والعبودية . أما « عالم
الحرية » (٩) الذى هو الهدف الباطن للعقل ، فلا يمكن بلوغه ، كما ظن

(٦) ص ١٤ .

(٧) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

(٨) علاقة نزعة الشك بالفلسفة. Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie.

فى المرجع المذكور من قبل ، ص ١٧٥ .

(٩) « الفارق بين مذهبى قشته وشلنج » ، ص ١٨ .

كانت وفشته ، بوضع الذات في مقابل العالم الموضوعي ، وبأن تنسب الى الشخص المستقل ذاتيا كل الحرية التي يفتقر اليها العالم الخارجي، ونترك هذا الأخير مجالا للضرورة العمياء . (وهنا يهاجم هيغل أسلوبا هاما هو أسلوب « الاتجاه الى الباطن » أو الانطواء ، الذي تمكنت به الفلسفة والأدب عامة من أن تجعل الحرية قيمة باطنة تتحقق داخل الروح وحدها) . ففي الواقع النهائي لا يمكن أن يكون هناك انعزال للذات الحرة عن العالم الموضوعي ، ولابد من رفع هذا التضاد ، ومعه كل الأضداد الأخرى التي خلقها الفهم

ويطلق هيغل على الواقع النهائي الذي ترفع فيه الأضداد اسم « المطلق » . ولم يكن هيغل يستطيع ، في هذه المرحلة من تطوره الفلسفي ، ان يصف هذا المطلق الا بطريقة سلبية . . وهكذا يقول عنه انه الضد الكامل لذلك الواقع الذي يدركه الرأي المشترك والفهم ، فهو « يسلب » واقع الرأي المشترك في كل تفاصيله ، بحيث لا يكون هناك أى وجه للتشابه بين الواقع المطلق وبين العالم المتناهي .

وعلى حين أن الرأي المشترك والفهم كانا يدركان كيانات منعزلة. يقف كل منها في مقابل الآخر ، فان العقل يدرك « هوية الأضداد » . انه لا ينتج الهوية بعملية ربط وجمع بين الأضداد ، بل يحورها بحيث لا تعود توجد بوصفها أضدادا ، وان كان مضمونها يحتفظ به في شكل أعلى وأكثر « واقعية » من أشكال الوجود . وتمتد عملية توحيد الأضداد الى كل جزء من الواقع ، ولا تقف عند حد الا بعد أن يكون العقل قد « نظم » الكل بحيث أن « كل جزء لا يوجد الا في علاقته بالكل » ، و « لا يكون لكل كيان فردى معنى ودلالة الا في علاقته بالكل » . (١٠)

ان المجموع الكلي لتصورات العقل ومعارفه هو وحده الذي يمثل المطلق . . ومن ثم فان العقل لا يكون ماثلا أمامنا على نحو كامل الا على صورة «تنظيم شامل للقضايا والحدوس» أى على صورة «نسق» (١١) . وسوف نشرح في الفصل القادم المعنى العيني لهذه الأفكار . . وعلى أية حال فان هيغل يعتمد أن يؤكد هنا ، في كتاباته الفلسفية الاولى ، الوظيفة السلبية للعقل : أى تحطيمه لذلك العالم الثابت الآمن الذي

(١٠) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

(١١) ص ٢٥ ، ٣٤ - ٥ .

يكونه الرأى المشترك والفهم .. وهو يصف المطلق بأنه « الليل » و « العدم » (١٢) ، لايضاح التضاد بينه وبين موضوعات الحياة اليومية المحددة بدقة . فالعقل يعنى « المحو المطلق » لعالم الرأى المشترك (١٣) . ذلك لأن الصراع ضد الرأى المشترك هو ، كما رأينا من قبل ، بداية التفكير النظرى التأملى ، وفقدان أمان الحياة اليومية . هو اصل الفلسفة .

ويزيد هيجل موقفه ايضاحا فى مقال « الايمان والمعرفة » ، الذى يضع فيه استنتاجاته فى مقابل استنتاجات كانت فى « نقد العقل الخالص » . فهو هنا يرفض رفضا تاما ذلك المبدأ التجريبي الذى استبقاه كانت حين جعل العقل معتمدا على الموضوعات المعطاة للتجربة . ويعلن هيجل ان العقل عند كانت مقتصر على عالم الذهن الباطن ، ولا يصبح له سلطان على « الأشياء فى ذاتها » . وبعبارة أخرى ، فليس العقل ، وانما الفهم ، هو المهيمن فى الفلسفة الكانتية .

ومن جهة أخرى ، يحرص هيجل على أن يذكر ان كانت تغلب بالفعل على هذا القصور فى نقاط متعددة .. مثال ذلك ان فكرة « الوحدة التركيبية الأصلية للوعى الذاتى » تنطوى على اعتراف بمبدأ هيجل الخاص فى الهوية الأصلية بين الأضداد (١٤) ، اذ ان « الوحدة التركيبية » هى فى حقيقتها نشاط ينتج بواسطته التضاد بين الذات والموضوع ويتم تجاوزه فى الوقت ذاته .. واذن فلسفة كانت « تنطوى على الصورة الصحيحة للفكر » فيما يتصل بهذا التصور ، أعنى الثلاث المؤلف من الذات والموضوع ومركبهما (١٥) .

هذا هو الموضع الأول الذى يذهب فيه هيجل الى أن الثلاث Triplizität هو الصورة الصحيحة للفكر . وهو لا يتحدث عنه بوصفه اطارا فارغا للوضع ونقيضه والمركب منهما ، بل بوصفه الوحدة الدينامية للأضداد . فهو الصورة الصحيحة للفكر لأنه الصورة الصحيحة لواقع يكون كل موجود فيه هو الوحدة المركبة من أوضاع متضادة .

(١٢) ص ١٦ .

(١٣) ص ١٧ .

(١٤) « الايمان والمعرفة » ، فى المرجع المذكور من قبل ، ص ٢٤٠ .

(١٥) المرجع نفسه ، ص ٢٤٧ .

وقد اعترف المنطق التقليدي بهذه الحقيقة حين عرض شكل الحكم على أنه « ع هو ل » . وقد أشرنا من قبل تلميحا الى تفسير هيجل لهذا الشكل . فلكي نعرف ما يكونه الشيء حقيقة ، يتعين علينا أن نتجاوز حالته المعطاة مباشرة (ع هو ع) وأن نتبع العملية التي يتحول فيها الى شيء غير ذاته (ل) . على أن ع يظل هو ذاته ع خلال العملية التي يصبح فيها ل . . فحقيقته هي تلك العملية الديناميكية الكاملة التي يتحول فيها الى شيء آخر ويتوحد بها « بالآخر » الذي ينتمي اليه . . فالأنموذج الجدلي يمثل عالما تشيع فيه حالة السلب ، عالما يكون فيه كل شيء مختلفا عما هو عليه في حقيقته ، ويؤلف فيه التضاد والتناقض قوانين التقدم ، ومن ثم فإن الأنموذج الجدلي هو « حقيقة » هذا العالم .

⑤ الكتابات السياسية الأولى

تتمثل الاهتمامات النقدية للفلسفة الجدلية بوضوح في الكتيبات السياسية الهامة التي ألفها هيجل في هذه الفترة . . وتدل هذه الكتابات على أن الحالة التي وجدت فيها الدولة الألمانية نفسها بعد حربها غير الناجحة مع الجمهورية الفرنسية كان لها تأثيرها المتغلغل في كتابات هيجل الأولى .

إن المتناقضات الشاملة التي يرى هيجل أنها تشيع في الفلسفة ، تتمثل بصورة عينية في تلك العداوات وذلك التفرق الذي يسود بين الدول والمقاطعات الألمانية المتعددة ، وبين كل من هذه والدولة الكبرى (الرايخ) . « فالعزلة » التي كشف عنها هيجل في مقالاته الفلسفية تتمثل في أسلوب العناد الذي تحرص به كل مقاطعة ، بل كل فرد تقريبا ، على تحقيق مصالحه الخاصة دون أي اعتبار . . وقد أدى « فقدان الوحدة » الناتج عن ذلك الى جعل السلطة الامبراطورية عاجزة تماما ، وترك الرايخ فريسة سهلة لأي معتد .

« ان ألمانيا لم تعد دولة .. ولو شئنا أن نظل نسمى ألمانيا دولة،
لما امكن ان توصف حالة الانحلال الراهنة التي تمر بها الا بأنها فوضى،
لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولا .. والواقع أن
ذكرى رابطة ماضية ، لا أية وحدة فعلية ، هي التي تضى عليها مظهر
الوحدة .. ولقد تبين لألمانيا ، في حربها مع الجمهورية الفرنسية ،
أنها لم تعد دولة .. والنتائج الواضحة لهذه الحرب هي فقدان بعض
من أجمل الأراضي الألمانية ، وبضعة ملايين من سكانها ، ودين عام
(أكبر في الجنوب منه في الشمال) هو استمرار لآلام الحرب في وقت
السلم ، ونتيجة أخرى هي أنه ، الى جانب أولئك الذين وقعوا في
قبضة المحتلين والقوانين والعادات الأجنبية ، ستفقد ولايات كثيرة
أعظم خير لها ، أعنى استقلالها ، في الصفقة التي ستتم بها
المساومة . » (١٦)

وينتقل هيجل الى اختبار أساس هذا الانحلال ، فيجد أن
الدستور الألماني لم يعد يتمشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية
الفعلية للأمة .. فهذا الدستور أثر من آثار نظام اقطاعى عابر حل
محله منذ عهد بعيد نظام مختلف ، هو نظام المجتمع ذى النزعة
الفردية (١٧) .. وان استبقاء شكل قديم للدستور في وجه التغير
الجذرى الذى طرأ على كل العلاقات الاجتماعية ليعنى الاحتفاظ بحالة
موجودة لمجرد كونها موجودة . ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكل معيار
وقاعدة عقلية .. فالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضا أساسيا
مع رغبات المجتمع وحاجاته ، وهو قد فقد « كل سلطته وكل هيئته » ،
وأصبح « سلبيا خالصا » (١٨) .

ويواصل هيجل كلامه قائلا ان ما يظل قائما « بهذه الطريقة
التجريبية البحتة » ، دون « توفيق بينه وبين فكرة العقل » لا يمكن
أن يعد « حقيقيا » (١٩) . فلا بد من تحطيم النظام السياسى وتحويله الى
نظام عقلى جديد . ولا يمكن أن يتم تحول كهذا بلا عنف .

ان واقعية هيجل المتطرفة لتتكشف من خلال الاطار والمصطلح
المثالى الذى يستخدمه . « فكرة الضرورة والاستبصار بها أضعف .

(١٦) « دستور ألمانيا » فى « كتابات فى السياسة وفلسفة القانون » ، ص ٣-٤ .

(١٧) المرجع نفسه ، ص ٧ ، الهامش .

(١٨) ص ١٣٩ .

(١٩) ص ١٣٩ .

من أن تحفز على الفعل .. ان الفكرة والاستبصار يقترنان بقدر من انعدام الثقة يتعين معه تبريرهما بالعنف ، وعندئذ فقط يخضع لهما الانسان . « (٢٠) ولا يمكن تبرير الفكرة بالعنف الا بقدر ما تكون معبرة عن قوة تاريخية فعلية نضجت في حضن النظام القائم .. فالفكرة تناقض الواقع حين يكون هذا الأخير قد أصبح مناقضا لذاته . ويقول هيجل ان انفسكر لا يمكنه أن يهاجم الشكل الاجتماعي القائم بنجاح الا اذا كان هذا الشكل قد أصبح متناقضا على نحو صريح مع « حقيقته » الخاصة (٢١) ، أى بعبارة أخرى اذا لم يستطع أن يفي بمقتضيات مضمونه الخاص .. ويرى هيجل ان هذه هي حالة المانيا . ففيها يمثل انصار النظام الجديد القوى التاريخية التي نمت حتى تجاوزت النظام القديم .. أما الدولة ، التي ينبغي عليها أن تحافظ على الصالح المشترك لأفرادها في صورة عقلية ملائمة — اذ أن هذه وحدها هي « حقيقتها » الممكنة — فلا تفعل ذلك . ولهذا السبب كان حكام الدولة يتحدثون حديثا زائفا حين يدافعون عن موقفهم باسم الصالح العام (٢٢) قالوا ان خصومهم ، وليسوا هم ، يمثلون الصالح العام ، وفكرة هؤلاء الخصوم ، أعنى فكرة النظام الجديد التي يدافعون عنها ، ليست مجرد مثل أعلى ، بل هي تعبير عن واقع لم يعد له بقاء في ظل النظام السائد .

والموقف الذي يدافع عنه هيجل هو أن النظام القديم ينبغي أن يحل محله شمول حقيقى « Allgemeinheit » وهذا اللفظ الأخير يعنى فى آن واحد مجتمعا يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية فى الكل ، بحيث أن الكيان العضوى الاجتماعى الناجم يتفق مع الصالح العام . (العمومية الاجتماعية) ، كما يعنى كلا تندمج فيه وتتكامل كل تصورات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحو تستمد معه دلالتها من علاقتها بالكل . (الكلية) . ومن الواضح أن المعنى الثانى هو الوجه المقابل للأول .. فكما أن فكرة التفكك فى مجال المعرفة تعبر عن التفكك القائم فى العلاقات الانسانية فى المجتمع ، فكذلك يناظر التكامل الفلسفى تكاملا اجتماعيا وسياسيا .. وشمول العقل وكيته ، التي يمثلها المطلق ، هي المقابل الفلسفى للعمومية الاجتماعية التي تتواجد فيها كل المصالح الخاصة فى الكل .

(٢٠) ص ١٣٦ .

(٢١) ص ١٤٠ .

(٢٢) الموضع نفسه .

ويرى هيجل أن الدولة الحقيقية تجعل من الصالح المشترك أساساً لنظمها المستقرة ، وتدافع عنها في كل صراع خارجي وداخلي . (٢٣) أما الرايخ الألماني فلا يتسم في رأيه بهذه الصفة :

« ان القوى والحقوق السياسية ليست مناصب عامة تنشأ لكي تتفق مع تنظيم الكل ، كما أن أفعال الفرد وواجباته لا تتحدد بحاجات الكل . . فكل جزء خاص من النظام السياسي المتدرج ، وكل بيت من بيوت الأمراء ، وكل مقاطعة ، ومدينة ، ومؤسسة ، وما الى ذلك ، أى بالاختصار كل من له على الدولة حقوق أو واجبات ، قد اكتسبها بقدرته الخاصة . . أما الدولة فانها ، نظرا الى ما حدث من تعد على سلطتها ، لم تعد تستطيع أن تفعل شيئا سوى أن تؤكد أنها قد حرمت من سلطتها . . » (٢٤)

ويفسر هيجل انهيار الدولة الألمانية عن طريق التقابل بين النظام الاجتماعي والنظام الجديد الذي أعقبه ، أعنى المجتمع الفردي النزعة . . كما يفسر ظهور النظام الاجتماعي الأخير من خلال تطور الملكية الخاصة . . فالنظام الاقطاعي بمعناه الصحيح قد أدمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدة مشتركة حقيقية . . ولم تكن حرية الجماعة أو الفرد متعارضة أساسا مع حرية الكل . . أما في العصر الحديث فان « ملكية الاسـتـحواذ » exclusive property « قد أسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن البعض . » (٢٥) ان الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله ، وبالتالي وحدة يندمج فيها الكل . غير أن هذا الشمول ، كما يقول هيجل ، ليس الا وهما قانونيا مجردا ، وحقيقة الامر أن الملكية الخاصة تظل « شيئا منعزلا » لا تربطه علاقة بالكل . (٢٦) فالوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبق على نحو شامل . غير أن القوانين تقتصر على تثبيت وتقنين الأوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة ، ومن ثم فهي تحيل الدولة أو المجتمع الى مؤسسة توجد من أجل مصالح خاصة . « لقد كان الامتلاك موجودا قبل القانون ، وهو لم ينشأ من القانون . وقد جعل ما سبق تملكه تملكاً خاصا ، حقا قانونيا . . وعلى ذلك فان القانون الدستوري الألماني هو في

(٢٣) ص ١٣ ، ١٧ ، ١٨ .

(٢٤) ص ١٠ .

(٢٥) ص ٠ ، الهامش .

(٢٦) ص ١١ ، الهامش .

معناه الصحيح قانون خاص ، والحقوق السياسية صور للملك ولحقوق الملكية أضيفت عليها صبغة شرعية . » (٢٧) والدولة التي تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مهيمنة على هذا النحو في كل الميادين لا يصح أن تسمى مجتمعا مشتركا بالمعنى الصحيح . فضلا عن ذلك يصرح هيجل بأن « الصراع من أجل استغلال سلطة الدولة في الملكية الخاصة يؤدي الى تحلل الدولة ويجلب لسلطتها الدمار . » (٢٨)

ومع ذلك فان الدولة ، التي تستحوذ عليها المصالح الخاصة ، ينبغي أن تتخذ على الأقل مظهر العمومية الاجتماعية الحقيقية لكي تخدم أوار الحرب العامة ، وتدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى أفرادها جميعا . . وهكذا تصبح هذه العمومية الاجتماعية سلطة مستقلة ، ترفع فوق مستوى الأفراد . . « أن كل فرد يريد أن يحيا ، بفضل سلطة الدولة ، آمنا على ما يملك . وتبدو سلطة الدولة في نظره . . شيئا غريبا يوجد خارجه . » (٢٩)

وهكذا فان هيجل في هذه الفترة قد سار في نقده لبناء المجتمع الحديث الى حد أنه وصل الى الاستبصار بالطريقة التي تصبح بها الدولة كيانا مستقلا يعلو على الأفراد . . وقد أعاد كتابة مؤلفه عن الدستور الألماني مرات متعددة ، ولكن الشكل النهائي الذي اتخذه ينم عن حدوث ضعف ظاهر في اتجاهه النقدي . . إذ أن الشكل « الأرفع » للدولة ، الذي يراد له أن يحل محل الشكل البالي (الذي تمثله ألمانيا) ، يتخذ بالتدريج صورة دولة مطلقة أو دولة قائمة على السلطة . . ولا تعدو الاصلاحات التي يطالب بها هيجل أن تكون انشاء جيش فعال للرايخ ، ووضع الامبراطورية تحت قيادة موحدة ، واخضاع كل الادارات ، وكل الأمور المالية والقانونية ، لسلطة مركزية . وينبغي أن نلاحظ أن فكرة الدولة القوية ذات السلطة المركزية كانت في ذلك الوقت فكرة تقدمية ، تهدف الى تحرير القوى الانتاجية المتوافرة ، التي كانت الأشكال الاقطاعية القائمة تعترض طريقها . . وقد أكد ماركس بعد ما يقرب من أربعين عاما من ذلك الحين ، في تاريخه النقدي للدولة الحديثة ، أن الدولة المركزية ذات السلطة المطلقة تمثل تقدما ملحوظا بالقياس الى أشكال الدولة الاقطاعية وشبه الاقطاعية . ومن ثم فان اقتراح اقامة دولة ذات

(٢٧) الموضع نفسه .

(٢٨) ص ١٣ .

(٢٩) ص ١٨ ، الهامش .

في المقال الذي تنبّه هيجل عن الدستور الألماني ، يظهر ، لأول مرة في كتاباته ، اتجاه متميز الى اخضاع الحق للقوة . فقد كان هيجل حريصا على أن يحرر دولته ذات السلطة المركزية من أية قيود قد تقف في وجه فعاليتها ، ومن ثم فقد جعل مصلحة الدولة تعلو على مشروعية الحق . . وتظهر هذه الحقيقة بوضوح في ملاحظات هيجل عن السياسة الخارجية لدولته المثلى :

وهناك نتيجة أخرى تستخلص من فكرة دولة القوة ، هي وضع تفسير جديد للحرية . فهيجل يحتفظ بالفكرة الأساسية القائلة ان الحرية النهائية للفرد لن تتناقض مع الحرية النهائية للكل ، بل انها لن تتحقق الا داخل الكل ومن خلاله . وكان هيجل قد أكد هذه النقطة بقوة في مقاله عن الفرق بين مذهبي فشته وشلنج ، الذي قال فيه ان المجتمع الذي يتمشى مع معيار العقل ينبغي تصوره : « لا على أنه قيد على حرية الفرد الحقيقية ، بل على أنه توسيع لها . » وأرفع المجتمعات هو أرفع الحريات ، في سلطته وفي ممارسته لها . « (٣٢) ومع ذلك فان هيجل يذكر ، في دراسته للدستور الالماني ، ان «العناد الذي يتسم به الطبع الالماني لم يسمح للأفراد بأن يضحوا بمصالحهم الخاصة من أجل المجتمع ،

(٣٢) الكتابات المنشورة الاولى ، ص ٦٥ .

أو بأن يتحدوا في صالح مشترك ، ويجدوا حريتهم في الخضوع الكامل
للسلطة العليا للدولة . » (٣٣)

هنا يطغى ذلك العنصر الجديد ، عنصر التضحية والخضوع ، على
الفكرة الأسبق عهدا ، القائلة ان صالح الفرد يحتفظ به احتفاظا تاما في
الكل . . وهنا نجد أن هيجل ، كما سنرى فيما بعد ، قد خطا الخطوة
الاولى المؤدية الى التوحيد بين الحرية وبين الضرورة ، أو الخضوع
للضرورة ، في مذهبه النهائي .

③ مذهب الأخلاق

في ذلك الوقت نفسه تقريبا ، كتب هيجل المسودة الاولى لذلك الجزء
من مذهبه ، المسمى بفلسفة الروح . . هذه المسودة ، التي تسمى بمذهب
الاخلاق System der Sittlichkeit من أصعب الكتابات في الفلسفة
الامانية . وسوف نقدم عرضا موجزا لبنائها العام ، ونقصر التفسير على
تلك الاجزاء التي تكشف عن الاتجاهات الهامة في فلسفة هيجل .

ان مذهب الاخلاق ، شأنه شأن كل المسودات الاخرى « لفلسفة
الروح » ، يبحث في تطور الثقافة culture ، التي يقصد بها الكل
الشامل لأوجه نشاط الانسان الواعية الهادفة في المجتمع . . والثقافة
تنتمي الى مجال الروح . . فأى نظام اجتماعى أو سياسى ، أو عمل فنى ،
أو عقيدة ، أو مذهب فلسفى ، كل هذه توجد وتمارس تأثيرها بوصفها
جزءا لا يتجزأ من وجود الانسان ، وبوصفها نواتج لذات عاقلة تظل تحيا
فيها . . وهى بوصفها نواتج تؤلف عالما موضوعيا ، وفي الوقت ذاته فهى
ذاتية ، يخلقها البشر . . فهى تمثل الوحدة الممكنة بين الذات والموضوع .

ويكشف تطور الثقافة عن مراحل متميزة تدل على المستويات المختلفة
للعلاقة بين الانسان وعالمه ، أى على الطرق المختلفة لفهم العالم والسيطرة

(٣٣) كتابات في السياسة ، ص ٧ وما يليها .

عليه ، وتكييفه تبعا لحاجات الانسان وامكانياته . . وينظر هيجل الى العملية ذاتها على أنها عملية أنطولوجية ، فضلا عن كونها تاريخية ، فهي تطور تاريخي فعلي ، بالاضافة الى كونها تقدما تدريجيا نحو أشكال أعلى وأصدق للوجود . . على أن العملية الانطولوجية تكتسب ، خلال التطور التدريجي لفلسفة هيجل ، أهمية متزايدة بالقياس الى العملية التاريخية ، الى أن يأتي وقت تنفصل فيه ، الى حد بعيد ، عن جذورها التاريخية الاصلية .

أما الاطار العام الذي يسير فيه هذا التطور فهو على النحو الآتي :

المرحلة الاولى علاقة مباشرة بين الفرد المنعزل والموضوعات المعطاة . .

فالفرد يدرك موضوعات بيئته بوصفها أشياء يحتاج اليها أو يرغبها ؛ وهو يستخدمها في اشباع رغباته ، ويستهلكها و «يفنيها» بوصفها أطعمة ومشروبات وما الى ذلك (٣٤) . ثم تصل العملية الثقافية الى مرحلة أعلى عندما يقوم العمل البشرى بتشكيل العالم الموضوعى وتنظيمه ، فلا يقتصر على افناء الاشياء ، بل يحتفظ بها بوصفها وسائل دائمة لاستمرار الحياة . . هذه المرحلة تفترض تجمعا واعيا للأفراد الذين نظموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل ، بحيث يكون هناك انتاج مستمر يحل محل ما استهلك . . تلك هي الخطوة الاولى نحو الاشتراك في الحياة الاجتماعية ، ونحو الشمول في مجال المعرفة . . فبقدر ما يرتبط الافراد معا على أساس أن لهم صالحا مشتركا ، تؤثر الافكار التي يشتركون في الأخذ بها في مفاهيمهم ورغباتهم ، وتوجهها ، ومن ثم فانهم يقتربون من شمول العقل .

وتختلف أشكال التجمع أو الارتباط باختلاف درجات التكامل التي يتم بلوغها فيها . . وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الاسرة ، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون ، وأخيرا الدولة .

ولن نتناول هنا بالبحث المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية العينية التي يملأ بها هيجل هذا الاطار ، ما دمنا سنصادفها مرة أخرى في مسودات فترة «بيننا» التي وضعها «لفلسفة الروح» . وكل ما نود أن نقوله هنا هو أن نؤكد أن هيجل يصف مختلف النظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسق من القوى المتناقضة ، التي تنبثق من شكل العمل الاجتماعى . . فشكل العمل هذا يحور المجهود الخاص للعامل ، وهو المجهود الذي يقسوم به لاشباع حاجاته الخاصة ، الى «عمل عام» ، يؤدي الى انتاج سلع

(٣٤) كتابات في السياسة ، ص ٤٣٠ وما يليها .

للسوق (٣٥) . ويطلق هيجل على هذا العمل الأخير اسم العمل « المجرد والكمي » ، ويذكر أنه هو علة اللامساواة بين الناس وبين الثروات . . . وليس في وسع المجتمع أن يتغلب على التعارضات الناشئة عن هذه اللامساواة ، ومن ثم فإن من واجب «نظام الحكومة» أن يركز جهوده على هذه المهمة . . . ويعرض هيجل هنا ثلاثة نظم مختلفة للحكومة ، يمثل كل منها تقدما بالنسبة إلى الآخر في تحقيق هذه المهمة . . . وهذه النظم ترتبط ارتباطا وثيقا ببناء المجتمع الذي تحكمه .

إن الصورة العامة للمجتمع هي تلك التي يصبح فيها « نسق الحاجات » « نسقا من الاعتماد المادي المتبادل » . . . فعمل الفرد لا يمكنه أن يضمن تحقيق حاجاته . « وهناك قوة غريبة عن الفرد ، لا سلطان له عليها » ، هي التي تحدد إن كانت حاجاته ستلبى أم لا . وقيمة نتاج العمل «مستقلة عن الفرد ، ومعرضة لتغير دائم» (٣٦) . ونظام الحكومة هو ذاته من هذا النوع الفوضوي . . . فما يحكم ليس إلا « المجموع الأعمى اللاواعي للحاجات وطرق اشباعها . » (٣٧)

إن المجتمع لا بد له من أن يسيطر على « مصيره اللاواعي الأعمى » . غير أن هذه السيطرة تظل ناقصة ما دامت الفوضى العامة في المصالح سائدة . . . فالغنى المفرط يسير جنبا إلى جنب مع الفقر المفرط ، والعمل الكمي البحت يدفع الإنسان إلى « حالة من البربرية المتطرفة » ، ولا سيما ذلك الجزء من السكان « الخاضع للعمل الآلي في المصانع . » (٣٨)

وتقوم المرحلة التالية في الحكم ، التي يصفها بأنها « نسق أو نظام للعدالة » ، بإيجاد توازن بين المتناقضات والعداوات القائمة ، ولكنها لا تفعل ذلك إلا من خلال علاقات الملكية السائدة . . . فهنا تركز الحكومة على ممارسة العدل ، ولكنها تطبق القانون « دون أية مراعاة للعلاقة التي تربط بين الشيء وبين حاجات أي فرد بعينه . » (٣٩)

وهكذا فإن من المستحيل أن يتحقق مبدأ الحرية ، أعني المبدأ القائل أن « المحكومين يصبحون هم ذاتهم الحاكمين » ، تحقيقا تاما لأن الحكومة.

• (٣٥) ص ٤٢٨ - ٣٨

• (٣٦) ص ٤٩٣

• (٣٧) ص ٤٩٣

• (٣٨) ص ٤٩٦

• (٣٩) ص ٤٩٩

لا تستطيع التخلص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة • وعلى ذلك فان الحرية لا تظهر الا في « المحاكم » وفي مناقشة القضايا والحكم عليها • (٤٠)

أما النظام الثالث للحكومة فان هيجل لا يكاد يذكر عنه شيئا في هذه المجموعة من كتاباته ، ومع ذلك فان مما له دلالة البالغة أن المفهوم الرئيسي في مناقشته هو مفهوم النظام والانضباط Zucht • « ان النظام العظيم يعبر عنه في الأخلاق العامة ••• وفي التدريب على الحرب ، وفي اختيار القيمة الحقيقية للفرد في الحرب • » (٤١)

وهكذا فان البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهي الى مجتمع يحكمه أشد أنواع النظام صرامة ، ويتحكم فيه الاستعداد الحربي ••• والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام ، التي طالب بها هيجل بوصفها الهدف الوحيد للدولة ، قد أدت الى دولة تسلطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية • والواقع أن مناقشة هيجل لمختلف مراحل الحكم انما هي وصف عيني للتطور من نظام سياسي ليبرالي الى نظام تسلطي ، وهو وصف ينطوي على نقد ضمنى للمجتمع ذي النزعة الليبرالية ، اذ أن مؤدى تحليل هيجل هو أن المجتمع الليبرالي تتولد عنه بالضرورة دولة تسلطية • وقد طبق هيجل هذا النقد على ميدان الاقتصاد السياسي في مقاله عن القانون الطبيعي (٤٢) ، وهو المقال الذي كتبه ، على الأرجح ، بعد عرضه الموجز لنسق الأخلاق بوقت قصير •

فهيجل يختبر النظام التقليدي للاقتصاد السياسي ، ويجد أنه صياغة تبريرية ثلمبدي التي تحكم النظام الاجتماعي القائم • وهو يذكر هنا أيضا أن طابع هذا النظام سلبي في أساسه ، اذ أن نفس طبيعة البناء الاقتصادي تحول دون قيام صالح مشترك حقيقي •• ومهمة الدولة ، أو أي تنظيم سياسي سليم ، هي أن تعمل ما من شأنه ألا تؤدي المتناقضات الكامنة في البناء الاقتصادي الى تحطيم النظام كله •• فلا بد للدولة أن تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية والاقتصادية الفوضوية •

(٤٠) ص ٥٠١ •

(٤١) ص ٥٠٢ •

(٤٢) (في الطرق العلمية لبحث القانون الطبيعي)

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

في المرجع المذكور من قبل ، ص ٣٢٩ وما يليها.

ان هيجل يهاجم نظرية القانون الطبيعي لأنها ، على حد قوله ، تبرر كل الاتجاهات الخطرة التي تهدف الى اخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذى النزعة الفردية . مثال ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي لا تدرك أن الصالح العام يستحيل أن يستمد من ارادة أفراد متنافسين . ومتنازعين . فضلا عن ذلك فان القانون الطبيعي يرتكز على نظرة ميتافيزيقية بحتة الى الانسان . . فالانسان ، كما يبدو في نظرية القانون الطبيعي ، هو كائن مجرد ، يصبح فيما بعد مزودا بمجموعة اعتبارية . من الخصائص . ويتغير اختيار هذه الخصائص تبعا للاتجاه الذى ترمى النظرية الخاصة الى تبريره والدفاع عنه . فضلا عن ذلك فانه مما يؤكد الوظيفة التبريرية لفكرة القانون الطبيعي أنها لا تعمل حسابا لمعظم الصفات التى تميز وجود الانسان فى المجتمع الحديث (كالعلاقات العينية للملكية الخاصة ، والأحوال السائدة للعمل ، وما الى ذلك) .

واذن فالمسودة الأولى لفلسفة هيجل الاجتماعية قد نادت فعلا بالفكرة التى تكمن من وراء مذهبه كله ، وهى أن النظام الاجتماعى الموجود ، المبني على نظام العمل الكمى المجرد ، وعلى تكامل الحاجات عن طريق تبادل السلع ، عاجز عن تأكيد واقامة مجتمع مشترك عاقل . . فهذا النظام يظل فى أساسه نظاما من الفوضوية واللامعقلية ، تحكمه آليات اقتصادية عمياء - وهو يظل نظاما من العداوات التى تتكرر دوما ، والتى لا يكون كل تقدم فيها سوى توحيد مؤقت للأضداد . وهكذا فان مطالبة هيجل بدولة قوية مستقلة كانت مستمدة من استبصاره بالمتناقضات التى لا يمكن التوفيق بينها فى المجتمع الحديث . . ولقد كان هيجل أول من توصل الى هذا الاستبصار فى ألمانيا . . وكان تبريره للدولة القوية قائما على أساس أنها مكمل ضرورى للتركيب الذى يدب فيه التعارض ، والذى يتسم به المجتمع ذو النزعة الفردية ، الذى كان يقوم بتحليله .

الفصل الثالث

مذهب هيغل الأول

(١٨٠٢ - ١٨٠٦)

ان مذهب يينا (كما تشيع تسميته) ، هو أول مذهب كامل لهيغل ، يتألف من منطق وميتافيزيقا وفلسفة للطبيعة وفلسفة للروح . . . وقد صاغ هيغل هذا المذهب في محاضراته التي ألقاها في جامعة يينا في الفترة من ١٨٠٢ الى ١٨٠٦ . ولم تنشر هذه المحاضرات الا حديثا من مخطوطات هيغل الأصلية ، وقد نشرت في ثلاثة مجلدات ، يمثل كل منها مرحلة مختلفة في صياغة المذهب وعرضه . . . ولا يوجد « المنطق » و « الميتافيزيقا » الا في مسودة واحدة لكل منهما ، أما « فلسفة الطبيعة » و « فلسفة العقل » فتوجد في مسودتين (١) . . . وسوف نتجاهل هنا الاختلافات غير القليلة بين هذه المسودات ، ما دامت لا تؤثر في بناء الكل .

ولقد اخترنا أن نقتصر في معالجتنا على الاتجاه العام وتنظيم الكل : وعلى المبادئ التي توجه تطور المفاهيم . أما مضمون المفاهيم الخاصة فسوف نناقشه عندما نصل الى الأقسام المختلفة للمذهب النهائي .

(١) « المنطق والميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية في فترة يينا » (١٨٠٢) ، نشره لاسون G. Lasson ، ليبتيغ ١٩٢٣ . ويشير اليه هنا بالتعبير «منطق فترة يينا» - فلسفة الواقع في فترة يينا Jenenser Realphilosophie المجلد الاول (١٨٠٣ - ٤) نشره هوفميستر J. Hoffmeister ليبتيغ ١٩٣٢ - المجلد الثاني (١٨٠٥ - ٦) نشره هوفميستر ، ليبتيغ ١٩٣١ .

① المنطق

يقوم « المنطق » عند هيغل بمهمة عرض تركيب الوجود بما هو كذلك ، أى أعم صور الوجود .. ولقد كان التراث الفلسفى منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التى تعبر عن هذه الصور الأكثر تعميما ، كالجوهر ، والايجاب ، والسلب ، والتحديد ، والكم ، والكيف ، والوحدة ، والكثرة ، وما الى ذلك .. ويعد « منطق » هيغل أنطولوجيا بقدر ما يعالج أمثال هذه المقولات .. غير أن « المنطق » عنده يبحث أيضا فى الصور العامة للفكر ، أى فى الفكرة ، والحكم ، والقياس ، فهو فى هذا الصدد « منطق صورى » .

ونستطيع أن نفهم سبب هذا اللاتجانس الظاهرى فى المضمون اذا تذكرنا أن « كانت » بدوره قد عالج الأنطولوجيا ، الى جانب المنطق الصورى ، فى بحثه فى « المنطق الترنسندنتالى » ، فبحث مقولات الجوهرية ، والعلية ، والتأثير المتبادل ، الى جانب نظرية الحكم .. والواقع أن التمييز التقليدى بين المنطق الصورى والميتافيزيقا العامة (الأنطولوجيا) هو تمييز لا معنى له بالنسبة الى المثالية الترنسندنتالية ، التى تنظر الى صور الوجود على أنها نتائج لنشاط الذهن الانسانى ، وبذلك تصبح مبادئ الفكر فى الآن نفسه مبادئ لموضوعات الفكر (للظواهر) .

ولقد كان هيغل بدوره يؤمن بوجود وحدة بين الفكر والوجود ، ولكن تصوره للوحدة يختلف ، كما رأينا من قبل ، عن تصور كانت لها . فقد رفض مثالية كانت على أساس أنها تفترض وجود « الأشياء فى ذاتها » بمعزل عن « الظواهر » ، وتترك هذه « الأشياء » دون أن يمسها الذهن البشرى ، وبالتالي دون أن يمسها العقل .. فالفلسفة الكانتية قد خلفت من بعدها هوة بين الفكر والوجود ، أو بين الذات والموضوع ، سعت الفلسفة الهيجلية الى عبورها . ووسيلة العبور هى القول بتركيب كل واحد للوجود كله .. فالمفروض أن ينظر الى الوجود على أنه عملية يفهم فيها الشئ أو يدرك الحالات المختلفة لوجوده ، ويجذبها الى وحدة « ذاته » ، وهى الوحدة التى تدوم بدرجات مختلفة ، وبذلك يؤكد بقاءه على ما هو عليه طوال كل تغير . وبعبارة أخرى فكل شئ يوجد بوصفه « ذاتا » ..

ويؤدي البناء الواحد للحركة ، الأذى يمتد على هذا النحو خلال ذلك المجال كله ، الى توحيد العالمين الموضوعي والذاتي .

فاذا تذكرنا هذه المسألة ، كان من السهل أن نفهم سبب التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا في مذهب هيغل . . . لقد قال الكثيرون ان المنطق يفترض مقدما هوية الفكر والوجود - وهي عبارة ليس لها معنى الا بقدر ما تشير الى أن حركة الفكر تردد حركة الوجود وتضفي عليها صورتها الحقيقية . . . كذلك ذهب البعض الى أن فلسفة هيغل تضع المفاهيم في عالم مستقل ، وكأنها أشياء حقيقية ، وتجعلها تجول هنا وهناك ويتحول بعضها الى البعض . . . ولكن ينبغي أن يقال ردا على ذلك ان « منطق » هيغل يعالج أساسا صور وأنماط الوجود كما يفهمه الفكر . . . فعندما يناقش هيغل مثلا الانتقال من الكم الى الكيف ، أو من « الوجود » الى « الماهية » ، يكون هدفه هو أن يبين كيف أن الكيانات الكمية ، عندما تفهم بالفعل ، تتحول الى كيانات كيفية ، وكيف يتحول وجود عارض الى وجود ماهوي . . . انه يعنى انه يتعامل هنا مع أشياء واقعية . فالتفاعل وتبادل الحركة بين المفاهيم انما هو ترديد للعملية العينية للواقع .

ومع ذلك فهناك علاقة أخرى كامنة بين المفهوم والموضوع الذي يؤدي هذا المفهوم الى فهمه . فالمفهوم الصحيح يجعل طبيعة الموضوع واضحة لنا . وهو ينبئنا بما يكونه الشيء في ذاته . ولكن في الوقت الذي تصبح فيه الحقيقة واضحة لنا ، يصبح من الواضح أيضا أن الأشياء « لا توجد في » حقيقتها . . . فهذه الامكانيات تحد منها الظروف المتعينة المحددة التي توجد فيها الاشياء . . . ولا تبلغ الاشياء حقيقتها الا اذا سلبت ظروفها المتعينة . . . ولكن السلب بدوره تعين ، يتم عن طريق تحقيق أحوال كانت موجودة ضمنا من قبل . مثال ذلك أن برعم النبات هو السلب المتعين للبذرة ، والزهرة هي السلب المتعين للبرعم . . . وفي أثناء نمو النبات ، وهو « الذات » بالنسبة الى هذه العملية ، نقدم لا يسلك عن معرفة ، ولا يحقق امكانياته على أساس قدرته الخاصة على الفهم ، بل هو يمر بعملية التحقق سلبيا . . . ومن جهة أخرى فان المفهوم الذي نكوّنه عن النبات يشتمل على ادراك أن وجود النبات عملية نمو باطنة ؛ فهذا المفهوم ينظر الى البذرة على أنها هي البرعم بالقوة ، ويرى البرعم على أنه الزهرة بالقوة . . . وهكذا فان المفهوم ، في نظر هيغل ، يمثل الشكل الحقيقي للموضوع ، لأن المفهوم يقدم إلينا الحقيقة عن

تلك العملية التي تكون في العالم الموضوعي عمياء عارضة . ففي العالم غير العضوي ، وعالم النبات ، وعالم الحيوان ، تختلف الموجودات اختلافا أساسيا عن مفهوماتها ، ولا يتم تجاوز هذا الاختلاف الا في حالة الذات المفكرة ، التي تستطيع تحقيق مفهومها في وجودها . . وهكذا يمكن أن ترتب مختلف أحوال الوجود أو أشكاله تبعا لاختلافها الأساسي عن مفاهيمها .

هذه النتيجة هي مصدر التقسيمات الأساسية « للمنطق » عند هيغل . فالمنطق يبدأ بالتصورات التي تدرك الواقع بوصفه كثرة من الأشياء الموضوعية ، أي مجرد « وجود » ، مبرا عن أية ذاتية . . هذه التصورات ترتبط فيما بينها ارتباطا كينيا وكميا ، ويؤدي تحليل هذه الارتباطات الى الوصول الى علاقات لا يعود من الممكن تفسيرها على أساس كينيات وكميات موضوعية ، بل تقتضي مبادئ وصورا للفكر تسلب التصورات التقليدية للوجود ، وتكشف لنا عن أن الذات هي جوهر الواقع ذاته . . ولما كان من المستحيل فهم البناء كله الا في شكله الناضج الذي أضفاه عليه هيغل في « علم المنطق » ، فانا سنقتصر هاهنا على تقديم وصف موجز للآطار الأساسي .

ان كل موجود جزئي مختلف أساسا عما كان يمكن أن يكونه لو تحققت امكاناته . والامكانات معطاة في مفهومه . . فالموجود يكون له وجود حق لو أن امكاناته تحققت ، وبالتالي لو كانت هناك هوية بين وجوده وبين مفهومه . . والحق أن الفارق بين الواقع والامكان انما هو نقطة بداية العملية الجدلية التي تسرى على كل تصور في « منطق » هيغل . فالأشياء المتناهية « سالبة » - وهذه صفة تستخدم في تعريفها ، وهي لا تكون أبدا ما يمكن أن تكونه ، وما ينبغي أن تكونه . . فهي توجد دائما في حالة لا تعبر تعبيرا كاملا عن امكاناتها عند تحققها . . أي أن ماهية الشيء المتناهي هي « عدم الاستقرار المطلق هذا » ، وهذا السعي « الى ألا يكون ما يكونه . » (٢)

وانا لنستطيع ادراك الدوافع النقدية التي تكمن من وراء هذا الفهم حتى في تلك الصيغ التجريدية « للمنطق » . فالجدل الهيجلي يتغلغل فيه اقتناع عميق بأن كل الأشكال المباشرة للوجود - في الطبيعة والتاريخ -

(٢) منطق بينا ، ص ٣١ .

• هي أشكال « رديئة » لأنها لا تتيح للأشياء أن تكون ما يمكنها أن تكونه .
أما الوجود الحق فلا يبدأ الا حين نعترف بأن الحالة المباشرة سلبية ،
وعندما تصبح الموجودات « ذوات subjects » وتسعى الى أن تكيف حالتها
الخارجية مع امكاناتها .

وان الأهمية الكاملة للفكرة التي عرضناها الآن لتكمن فى تأكيدها
أن السلبية عنصر مكون لكل الأشياء المتناهية ، وهى اللحظة « الجدلية
الأصيلة » (٣) لها جميعا . فهى « أعمق مصدر لكل نشاط ، وللحركة
الذاتية الحية والروحية . » (٤) أن السلبية التى يمتلكها كل شئ هى
المقدمة الضرورية لحقيقته . . انها حالة حرمان تدفع الذات الى البحث
عن علاج . . ومن ثم فان لها ، بهذا الوصف ، طابعا ايجابيا .

ان العملية الجدلية تستمد قوتها المحركة من الضغط الذى يهدف
الى تجاوز السلبية . . والجدل عملية فى عالم تتألف فيه طريقة وجود
الناس والأشياء من علاقات متناقضة ، بحيث ان أى مضمون خاص لا
يمكن الكشف عنه الا عن طريق الانتقال الى ضده . فهذا الأخير جزء لا
يتجزأ من الأول ، والمضمون الكامل هو المجموع الكلى لجميع العلاقات
المتناقضة المتضمنه فيه . . ويبدأ الجدل ، منطقيا ، منذ اللحظة التى
يجد فيها الذهن البشرى نفسه عاجزا عن ادراك شئ ما ادراكا كافيا من
خلال أشكاله الكيفية أو الكمية . . فتبدو الكيفية أو الكمية المعطاة أو
الموجودة بالفعل « سلبا » للشئ الذى يملك هذه الكيفية أو الكمية . .
وعلىنا الآن أن نتبع تفسير هيجل لهذه النقطة بشئ من التفصيل .

يبدأ هيجل من العالم كما يراه الانسان فى موقفه الطبيعى
common sense . هذا العالم يتألف من كثرة لا حصر لها من الأشياء -
يسمىها هيجل «أشياء ما» ، لكل منها صفاته (كيفياته) النوعية المحددة .
وتؤدى الصفات (الكيفيات) التى يمتلكها الشئ الى تمييزه من الأشياء
الأخرى ، بحيث أننا اذا شئنا أن نفرق بينه وبين سائر الأشياء اكتفيناه
بتعداد كيفياته . فالمنضدة الموجودة فى هذه الحجرة تستخدم مكتبا ،
وهى ذات قشرة من خشب الجوز ، وثقيلة ، وخشبية . . الخ . على أن
كون الشئ مكتبا ، بنى اللون ، خشبيا ، ثقيل . . الخ ، لا يعنى نفس

(٣) « علم المنطق » ، ترجمة جونستون وستروذرز W.H. Johnston and
L.G. Struthers الناشر Macmillan, N.Y., 1929. المجلد الاول ، ص ٦٦ .
(٤)الموضع نفسه ، المجلد الثانى ، ص ٤٧٧ .

كونه منضدة . فالمنضدة ذاتها ليست أيا من هذه الكيفيات ، ولا هي مجموعها . بل ان الكيفيات الجزئية هي ، في نظر هيجل ، سلب للمنضدة بما هي كذلك في الوقت ذاته . . والفضايا التي تحمل فيها كيفيات المنضدة عليها تشهد على هذه الحقيقة . . فهذه القضايا يكون تركيبها المنطقي الشكلي هو « أ هي ب » (أى ليست أ) . فالقضية « المنضدة بنية اللون » تعبر أيضا عن كون المنضدة غير ذاتها . تلك هي الصورة المجردة الأولى التي تعبر عن سلبية الأشياء المتناهية كلها . فنفس وجود الشيء يبدو على أنه غير ذاته . فهو ، على حد تعبير هيجل ، يوجد في تغاير Anderssein .

على أن محاولة تعريف الشيء من خلال كيفياته لا تنتهي بالسلب ، بل هي تمضي خطوة أبعد من ذلك . فالشيء لا يمكن أن يفهم من خلال كيفياته دون اشارة الى كيفيات أخرى تستبعتها بالفعل تلك التي يملكها الشيء . . مثال ذلك أن صفة « الخشبي » لا يكون لها معنى الا من خلال علاقاتها بمادة أخرى غير خشبية . ومعنى « البني » يفترض معرفة الألوان الأخرى التي هي مضادة له ، وهكذا . . ان الكيف يرتبط بعلاقة مع ما يستبعده ، ذلك لأنه لا يوجد بوصفه مطلقا موجودا لذاته ، بل يوجد على نحو من شأنه ألا يكون موجودا لذاته الا بقدر ما لا توجد فيه (كيفية) أخرى . (٥) وهكذا فاننا في كل نقطة نصل الى ما وراء الكيفيات التي ينبغي أن تحدد معالم الشيء وتفرق بينه وبين شيء آخر . . وعلى ذلك فان ثباته ووضوحه الباديين يرتدان الى سلسلة لا نهاية لها من « العلاقات » .

وهكذا فان الفصول الأولى في « منطق » هيجل تبين أن الذهن البشري عندما يغامر بمتابعة مفهوماته ، يجد نفسه ازاء تفكك وتحلل لموضوعاته المحددة تحديدا واضحا . فهو أولا يجد أن من المستحيل عليه تماما أن يحدد هوية أى شيء على أساس الحالة التي يوجد عليها الشيء . بالفعل . . ويؤدي الجهد الذي يبذل من أجل الكشف عن تصور يحدد بحق هوية الشيء على ما هو عليه ، الى اغراق الذهن في خضم من العلاقات اللانهائية . . فمن الواجب أن يفهم كل شيء في علاقاته بالأشياء الأخرى ، بحيث تصبح هذه العلاقات هي نفس وجود ذلك الشيء . . على أن لا يهايه العلاقات هذه ، التي تبدو كما لو كانت تؤذن باخفاق أية محاولة للوصول الى طابع الشيء ، تصبح في نظر هيجل ، على العكس من ذلك .

(٥) منطق بينا ، ص ٤ .

تماما ، أول خطوة فى سبيل المعرفة الحققة للشئ . . أى أنها هى الخطوة الأولى اذا ما اتخذت على النحو الصحيح .

ويناقش هيجل هذه العملية خلال تحليله « للانهائية » . . فالانهائية تتشعب الى نوعين : الانهائية « الرديئة » ، والانهائية « الحققة » . . أما الانهائية الرديئة أو الباطلة فهى الطريق الخطأ الى الحقيقة . . انها النشاط الذى يبذل من أجل محاولة التغلب على نقص التعريف عن طريق التوسع التدريجى فى الكيفيات المترابطة التى يستتبعها التعريف ، أملا فى الوصول الى نهاية . . فالذهن يقتصر على متابعة العلاقات ، كلما لزم واحد منها ، فيضيف علاقة الى الأخرى فى محاولة لا جدوى منها من أجل استنفاد الموضوع وتحديد معامله . . وتتسم هذه العملية بأن لها أساسا عقليا ، ولكن ذلك لا يكون الا بقدر ما تفترض مقدما أن ماهية الموضوع مؤلفة من علاقاته بالموضوعات الأخرى . . ومع ذلك فان العلاقات لا يمكن ادراكها عن طريق « الانهائية الزائفة » التى تتألف من علاقات خارجية مضافة « Und-Beziehungen » فحسب ، وهى العلاقات التى نربط بواسطتها موضوعا بالآخر فى موقفنا الطبيعى .

ان من الواجب فهم العلاقات على نحو آخر . . فيجب أن ينظر إليها على أنها تخلق بواسطة حركة الموضوع الخاصة . ويجب أن يفهم الموضوع على أنه هو ذاته الذى يقيم « ويظهر العلاقة الضرورية بين ذاته وبين ضده . » (٦) وهذا يفترض وجود نوع من التحكم لدى الموضوع فى تطوره ، بحيث يمكنه أن يظل ذاته على الرغم من أن كل مرحلة عينية فى وجوده هى « سلب » لذاته ، أو « تغاير » . وبعبارة أخرى فالموضوع ينبغى أن يفهم بوصفه « ذاتا » فى علاقاته « بتغايره » .

والذات ، بوصفها مقولة أنطولوجية ، هى قدرة كيان معين على أن « يكون ذاته فى تغايره » (Bei-sich-selbst-sein im Anderssein) وطريقة الوجود هى وحدها التى يمكنها أن تدمج السلبى فى الإيجابى . فالسلبى والإيجابى لا يعودان متضادين عندما تؤدى القوة الدافعة للذات الى جعل السلبية جزءا من وحدة الذات نفسها . ويقول هيجل ان الذات تضى على السلبية «توسطا» ، و «ترفعها» . وفى هذه العملية لا ينحل الموضوع الى تحديداته الكيفية أو الكمية المتعددة ، بل يظل متماسكا طوال علاقاته بالموضوعات الأخرى .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٢ .

تلك هي طريقة الوجود التي يصفها هيجل بأنها هي « اللانهائية الحقة » . (٧) فاللانهائية ليست شيئاً يتعدى الأشياء المتناهية أو يتجاوزها ، وإنما هي حقيقتها الحقة . . واللانهائي هو طريقة الوجود التي تتحقق فيها كل الامكانات ، ويصل فيها كل وجود الى صورته النهائية .

وعلى هذا النحو يتحدد هدف « المنطق » . فهو من جهة الكشف عن الصورة الحقيقية لمثل هذا الواقع النهائي ، ومن جهة أخرى ، بيان الطريقة التي تصل بها التصورات التي تحاول فهم هذا الواقع الى الاعتراف بأنه هو الحقيقة المطلقة . . ولقد أعلن هيجل في وصفه للفلسفة الكانتية أن مهمة المنطق هي « تطوير » المقولات ، لا مجرد « جمعها » . ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تثمر الا اذا كان لموضوعات الفكر ترتيب منهجي منظم . . هذا الترتيب ، كما يقول هيجل ، يرجع الى أن كل أحوال الوجود تصل الى حقيقتها من خلال الذات الحرة التي تفهمها في صلتها بمعقوليتها الخاصة . ويعكس ترتيب « المنطق » هذا الفهم المنهجي . فهو يبدأ بمقولات التجربة المباشرة ، التي لا تدرك الا أكثر صور الوجود الموضوعي (أى الأشياء المادية) تجريداً ، وهي الكم ، والكيف ، والقدر . وهذه هي الأكثر تجريداً ، لأنها تنظر الى كل موضوع على أنه يتحدد خارجياً بموضوعات أخرى . . وفي هذه الحالة يسود الارتباط البسيط ، لأن مختلف أحوال الوجود ترتبط هنا ارتباطاً خارجياً بعضها ببعض ، ولا يدرك أى موجود على أن له علاقة باطنة بذاته وبالأشياء الأخرى التي يتبادل التأثير معها . . مثال ذلك أن موضوعاً معيناً ينظر اليه على أنه يكون ذاته في عمليات الجذب والتنافر . . هذا ، في نظر هيجل ، تفسير مجرد وخارجي للموضوعية ، ما دامت الوحدة الدينامية للموجود تعد هنا نتاجاً لقوى طبيعية عمياء معينة ، ليس للموجود ذاته أى سلطان عليها . . وهكذا فان مقولات الارتباط البسيط أبعد ما تكون عن أى اعتراف بالجوهر على أنه « ذات » .

أما المقولات التي يبحثها هيجل في القسم الثاني من « المنطق » تحت عنوان عام هو : *Verhältnis* ، فتقترب خطوة أخرى من هذا الهدف . . ذلك لأن الجوهرية ، والعلية ، والتأثير المتبادل ، لا تدل على كيانات مجردة ناقصة (كما كانت مقولات القسم الاول) ، بل على علاقات (اضافات) حقيقية . فالجوهر لا يكون على ما هو عليه الا في

صلته بأعراضه • وبالمثل ، لا توجد العلة الا في صلتها بمعلولاتها ، ولا يوجد جوهران يعتمد كل منهما على الآخر الا في علاقتهما كل بالآخر • فالارتباط هنا داخلي باطن •• ويدل الجوهر - وهو المقولة الشاملة في هذه المجموعة - على حركة أقرب الى الباطن بكثير من تلك القوة العمياء ، قوة الجذب والتنافر • فلديه قدرة معينة بالنسبة الى أعراضه ومعلولاته ، وعن طريق قدرته الخاصة يقيم علاقة بينه وبين الأشياء الأخرى ، وبذلك تكون لديه القدرة على الكشف عن امكاناته • على أن الجوهر ليست لديه معرفة بهذه الامكانات ، ومن ثم فهو لا يملك حرية التحقق الذاتي • فالجوهرية تظل معبرة عن علاقة بين الموضوعات ، أو بين الأشياء المادية ، أو علاقة وجود ، كما يقول هيجل •• ولا بد لنا ، لكي ندرك العالم في وجوده الحق ، من أن ندركه بمقولات الحرية ، التي لا توجد الا في عالم الذات المفكرة • فلا بد من حدوث انتقال من علاقة الوجود الى علاقة الفكر •

هذه العلاقة الأخيرة تشير الى تلك التي تقوم بين الجزئي والكل في التصور ، والحكم ، والقياس •• وهي في نظر هيجل ليست علاقة منطق صوري ، بل علاقة أنطولوجية ، وهي العلاقة الحقيقية في الواقع بأسره •• فجوهر الطبيعة فضلا عن التاريخ هو كل يتكشف من خلال الجزئي •• ان الكل هو العملية الطبيعية للجنس ، كما تتحقق من خلال النوع والأفراد •• والكل في التاريخ هو جوهر كل تطور • فدولة المدينة اليونانية ، والصناعة الحديثة ، والطبقة الاجتماعية - كل هذه الكليات هي قوى تاريخية فعلية لا يمكن ردها الى مكوناتها •• بل ان الوقائع والعوامل الفردية ، على عكس من ذلك ، لا تكتسب معناها الا من خلال الكل الذي تنتمي اليه •• فالفرد يتحدد ، لا بصفاته الجزئية ، بل بصفاته الكلية ، مثل كونه مواطنا يونانيا ، أو عاملا في مصنع حديث ، أو بوجوازيا •

ومن جهة أخرى فان الكلية ليست « علاقة وجود » ، ما دام كل وجود - كما رأينا - متعينا وجزئيا •• وهي لا يمكن أن تفهم الا بوصفها « علاقة للفكر » ، أي نموا ذاتيا لذات شاملة فاهمة •

ولقد كانت مقولة الكلية تعامل ، في الفلسفة التقليدية ، بوصفها جزءا من المنطق ، فكانت تبحث في نظرية التصور ، والحكم ، والقياس • أما عند هيجل فان هذه الصور والعمليات المنطقية تعكس الصور والعمليات

الفعلية للواقع وتشتمل عليها ٠٠ وقد أشرنا من قبل تلميحا الى تفسير هيجل الأنطولوجي للتصور والحكم ٠٠ ومن الأمور التي لها أهمية قصوى في هذا الصدد ، معالجته للتعريف ، فالتعريف في التراث المنطقي هو العلاقة الفكرية التي تدرك الطبيعة الكلية لموضوع ما في تميزه الأساسي عن الموضوعات الأخرى ٠٠ أما عند هيجل فان التعريف لا يستطيع أن يقوم بذلك الا لأنه يردد (أو يعكس) العملية الفعلية التي يتميز بها الموضوع عن الموضوعات الأخرى التي يرتبط بها . فالتعريف اذن لابد أن يعبر عن الحركة التي يحتفظ فيها الموجود بهويته عن طريق سلب الشروط (أو الأوضاع) التي يوجد عليها ٠٠ وبالاختصار ، فلا يمكن أن يعطى تعريف حقيقى فى قضية منعزلة واحدة ، بل يجب أن يعرض هذا التعريف بالتفصيل التاريخ الحقيقى للموضوع ، لأن تاريخه هو وحده الذى يفسر حقيقته . (٨) مثال ذلك أن التعريف الحقيقى للنبات ينبغى أن يكشف عن النبات وهو يكون ذاته عن طريق تحطيم البرعم للبذرة والزهرة للبرعم ٠٠ وينبغى أن ينبئنا كيف يستمر النبات قائما فى تفاعله وصراعه مع بيئته ٠٠ ويطلق هيجل على التعريف اسم « حفظ الذات » ، ويفسر هذا الاستخدام بقوله : « عند تعريف أشياء حية ينبغى أن تستمد صفاتها من الأسلحة الهجومية والدفاعية التي تحفظ بها هذه الأشياء ذاتها ازاء الأشياء الجزئية الأخرى . » (٩)

فى هذه الحالات كلها يدرك الفكر العلاقات الحقيقية للعالم الموضوعى ، ويقدم اليها معرفة بما تكونه الأشياء « فى ذاتها » ٠٠ ويتعين على الفكر أن ينقب عن هذه العلاقات الحقيقية ، لأن مظهر الاشياء يخفيها ٠٠ ولهذا السبب كان الفكر أكثر « حقيقة » من موضوعاته ٠٠ فضلا عن ذلك فالفكر هو الصفة الوجودية لموجود « يشمل » كل الموضوعات و « يفهمها » . فالعالم الموضوعى يصل الى صورته الحقة فى عالم الذات الحرة ، والمنطق الموضوعى ينتهى الى المنطق الذاتى ٠٠ وفى مذهب « بينا » ، يعالج المنطق الذاتى فى القسم الخاص بالميتافيزيقا ٠٠ ويتولى هذا المنطق عرض المقولات والمبادئ التي تفهم كل موضوعية وتشتمل عليها ، بوصفها ميدان الذات فى نموها ، أى ميدان العقل .

(٨) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٦١ .

(٩) منطق بينا ، ص ١٠٩ .

وسوف يزداد العرض المقتضب الذي قدمناه هاهنا لأفكار هيجل الرئيسية وضوحاً عندما نناقش نسق المنطق النهائي . . والواقع أن منطق هيجل الأول يكشف ، منذ ذلك الوقت المبكر ، عن محاولة للنفاذ من جدار الجمود الزائف لتصوراتنا ، وإظهار المتناقضات الدافعة التي تكمن في كل أحوال الوجود ، وتقتضى طريقة أعلى في التفكير . ان « المنطق » لا يعرض الا الصورة العامة للجدل ، في تطبيقه على الصور العامة للوجود . أما التطبيقات الأكثر عينية فتظهر في « فلسفة الواقع » عند هيجل ، ولا سيما فلسفته الاجتماعية . . ولن نتحدث هاهنا عن الانتقال الصعب من « المنطق » و « الميتافيزيقا » الى « فلسفة الطبيعة » (وهو الانتقال الذي سنناقشه عند الكلام عن المنطق النهائي) ، بل اننا سننتقل مباشرة الى « فلسفة الروح » في فترة يينا ، وهي التي تبحت في التحقق التاريخي للذات الحرة ، أي الانسان .

٢) فلسفة الروح

لا يبدأ تاريخ العالم الانساني بالصراع بين الفرد والطبيعة ، ما دام الفرد في واقع الأمر نتاجاً متأخراً في التاريخ البشري . بل ان الشمول أو الاشتراك *Allgemeinheit* (بين الانسان والطبيعة) يأتي أولاً ، وان كان يأتي في صورة جاهزة ، « مباشرة » . وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكاً عاقلاً ، ولا تكون الحرية صفة من صفاته . ومن ثم فانه سرعان ما ينقسم الى أضداد متعددة . ويسمى هيجل هذه الوحدة الأصلية في العالم التاريخي باسم « الوعي » ، وبذلك يؤكد من جديد أننا دخلنا عالماً يتسم كل شيء فيه بطابع الذات .

أن أول شكل يتخذه الوعي في التاريخ ليس شكل وعي فردي بل وعي كلي ، ربما كان خير ما يمثله هو وعي جماعة بدائية تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك . فالمشاعر والاحساسات والمفاهيم لا تنتمي في واقع الأمر الى الفرد ، بل يتقاسمها الكل ، بحيث أن ما يتحكم في الوعي هو العنصر المشترك لا الخاص . . ولكن حتى هذه الوحدة تنطوي

على تضاد : فالوعى لا يكون على ما هو عليه 'لا من خلال تضاده مع موضوعاته . على أن من المؤكد أن هذه ، من حيث هي موضوعات للوعى ، هي « موضوعات متصورة » ، أو موضوعات لا يمكن فصلها عن الذات . « فكونها متصورة » هو جزء من طابعها بوصفها موضوعات . وهكذا فإن كلا من طرفى التضاد ، وهما الوعى أو موضوعاته ، له صورة الذاتية ، كما هي الحال فى كل أنواع التضاد الأخرى فى عالم الذهن . . فاندماج العناصر المتضادة لا يمكن الا أن يكون اندماجا داخل الذاتية .

ويقول هيجل ان عالم الانسان ينمو فى سلسلة من عمليات الاندماج بين الأضداد . وفى المرحلة الأولى ، تتخذ الذات وموضوعها شكل الوعى وتصورات ، وفى المرحلة الثانية ، يظهران بوصفهما الفرد الذى يدخل فى نزاع مع الأفراد الآخرين ، وفى المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة . . والمرحلة الأخيرة وحدها هى التى يتم فيها بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع . . فللأمة موضوعها فى ذاتها ، وجهدها لا يوجه الا نحو ترديد ذاتها . . وتناظر هذه المراحل الثلاث « وسائط » ثلاثة للاندماج ، هى اللغة ، والعمل ، والملكية .

الموضوع	الوسيط	الذات	
التصورات	اللغة	الوعى	١
الطبيعة	العمل	الأفراد أو جماعات الأفراد	٢
الأمة - المجتمع المشترك للأفراد	الملكية	الأمة - المجتمع المشترك للأفراد	٣

ان اللغة هى الوسيط الذى يتم فيه أول اندماج بين الذات والموضوع . (١٠) وهى أيضا أول عمومية فعلية « Allgemeinheit » ، بمعنى أنها موضوعية يشارك فيها الافراد جميعا . . ومن جهة أخرى فاللغة هى الوسيط الأول للفردانية ، اذ من خلالها يكتسب الفرد سيطرة

(١٠) فلسفة الواقع فى فترة بينا ، ١ ، ص ٢١١ ومايلها .

على الموضوعات التي يعرفها ويسميتها .. ولا يستطيع الانسان أن يحدد مجال نفوذه ويبعد عنه الآخرين الا حين يعرف عالمه ، ويكون واعيا بحاجاته وقواه ، وينقل هذه المعرفة الى الآخرين .. وهكذا فان اللغة هي اول أداة تساعد على التملك « appropriation » .

واذن فاللغة تتيح للفرد أن يتخذ موقفا واعيا ضد أقرانه ، وأن يؤكد حاجاته ورغباته ضد حاجات الأفراد الآخرين ورغباتهم .. فاذا ما أدى ذلك الى تعارضات أمكن تكاملها واستيعابها عن طريق العمل ، الذي يصبح بدوره القوة الحاسمة في تنمية الحضارة . فعملية العمل هي سبب الأنواع المختلفة للتكامل ، وهى التى تتحكم فى كل الأشكال التالية للجماعة ، المناظرة لهذه الأنماط .. أعنى الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة (واللفظان الأخيران لا يظهران فى فلسفة هيجل الا فيما بعد) .. فالعمل أولا يوحد الأفراد فى الأسرة ، التى تكتسب لنفسها الموضوعات اللازمة لبقائها ، بوصفها « ملكية عائلية » . (١١) على أن الأسرة تجد نفسها وملكيته بين أسر أخرى ذات ملكية .. ويترتب على ذلك صراع لا يكون صراعا بين الفرد وموضوعات رغبته ، بل بين جماعة من الأفراد (أى أسرة) وجماعات أخرى مشابهة .. فالموضوعات قد تم تملكها من قبل ، وهى الملكية الفعلية أو الممكنة للأفراد .. والواقع أن جعل الملكية الخاصة نظاما اجتماعيا يعنى ، فى نظر هيجل ، أن « الموضوعات » قد أدمجت أخيرا فى العالم الذاتى : فالموضوعات لا تعود « أشياء ميتة » ، بل تنتمى ، فى كليتها ، الى مجال التحقق الذاتى للذات .. لقد كدح الانسان من أجل تنظيمها ، وبذلك جعلها جزءا لا يتجزأ من شخصيته .. وعلى هذا النحو تأخذ الطبيعة مكانها فى تاريخ الانسان ، ويصبح التاريخ فى أساسه تاريخا انسانيا ، وتغدو كل الصراعات التاريخية صراعات بين جماعات من الأفراد ذوى الملكية . وتلك فكرة ذات نتائج بعيدة المدى ، تؤثر تأثيرا كاملا فى البناء التالى لعالم الذهن .

وبظهور مختلف الوحدات العائلية الحائزة للملكية ، يبدأ « صراع من أجل الاعتراف المتبادل » بحقوق هذه الوحدات .. فلما كانت الملكية تعد جزءا أساسيا مكونا للفردية، فان الفرد يتعين عليه أن يحافظ على ملكيته ويحميها ، حتى يحتفظ بنفسه فردا .. ويقول هيجل أن صراع الحياة والموت الذى يترتب على ذلك ، لا يمكن أن يقف عند حد الا اذا اندمج الأفراد المتنازعون فى مجتمع أعم هو الأمة « Volk » .

(١١) المرجع نفسه ، ص ٢٢١ ومايلها .

هذا الانتقال من الأسرة الى الأمة يناظر ، على وجه التقريب ، الانتقال من « حالة الطبيعة » الى حالة المجتمع المدني ، كما تصورته النظريات السياسية للقرن الثامن عشر . . . وسوف نشرح تفسير هيجل « للصراع من أجل الاعتراف المتبادل » في مناقشتنا لكتاب « ظاهريات الروح » ، الذى يصبح فيه هذا الصراع هو المدخل الى الحرية . . . ونتيجة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل هي اندماج حقيقى أول ، يجعل للجماعات أو الأفراد المتنازعين مصلحة مشتركة موضوعية . والوعى الذى يحقق هذا الاندماج هو بدوره وعى كلى (هو روح الأمة « Volksgeist ») ولكن وحدته لا تعود وحدة بدائية « مباشرة » ، انما هي نتاج لجهود واعية بذاتها ، ترمى الى جعل العداوات القائمة تعمل لصالح الكل . . . ويطلق عليه هيجل اسم الوحدة التوسيطية « vermittelte » . وهنا تظهر الدلالة العينية للفظ التوسط . فليس نشاط التوسط سوى نشاط العمل . وعن طريق هذا العمل ، يتغلب الانسان على الاغتراب بين العالم الموضوعى والعالم الذاتى ، ويحول الطبيعة الى وسيط ملائم لنموه الذاتى . فعندما تشكل الموضوعات بواسطة العمل تصبح جزءا من الذات التى يمكنها التعرف فيها على حاجاتها ورغبتها الخاصة . . . فضلا عن ذلك ، فان الانسان يفقد ، بفضل العمل ، ذلك الوجود الذرى الذى يكون فيه ، من حيث هو فرد ، مضادا لكل الأفراد الآخرين ، ويصبح جزءا من جماعة عامة . . . فالفرد ، بفضل عمله ، يتحول الى كلى ، اذ أن العمل بطبيعته ذاتها نشاط كلى : لأن نتاجه قابل للتبادل بين الأفراد جميعا .

ويقدم هيجل ، فى ملاحظاته التالية عن مفهوم العمل ، وصفا فعليا لحالة العمل المميزة للانتاج السلعى الحديث . . . بل انه يقترب من الفكرة الماركسية فى العمل الكلى المجرد ، وهنا نجد أول مثل يثبت أن أفكار هيجل الأنطولوجية مشبعة بمضمون اجتماعى يعبر عن نظام معين للمجتمع .

يذكر هيجل أن « الفرد يشبع حاجاته بعمله ، ولكن لا بالنتاج الخاص لعمله ، فلا بد لهذا الأخير ، لكى يلبي حاجاته ، من أن يصبح شيئا غير ما هو عليه . » (١٢) ان الموضوع الجزئى يصبح فى عملية العمل موضوعا كليا - أى يصبح سلعة . كذلك فان الكلية تحور الذات القائمة بالعمل ، أى العامل ، ونشاطه الفردى . . . فهو يضطر الى أن يدع جانبا

(١٢) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ .

ملكاته ورغباته الخاصة . . فلا شيء يهم في توزيع نتائج العمل ماعدا
« العمل الكلي المجرد » . « ان عمل كل شخص هو ، فيما يتعلق بمضمونه ،
كلى شامل بالنسبة الى حاجات الجميع » . ولا تكون للعمل من قيمة الا
بوصفه « نشاطا كليا » من هذا النوع ، فقيمه تتحدد « بما يكونه العمل
للجميع ، لا ما يكونه من أجل الفرد » (١٣) .

هذا العمل الكلي المجرد يرتبط بالحاجة الفردية العينية عن طريق
«علاقات التبادل» في السوق (١٤) . فبفضل التبادل توزع نواتج العمل على
الأفراد تبعا لقيمة العمل المجرد . ومن ثم فان هيجل يطلق على التبادل
اسم « العودة الى العينية » ، (١٥) اذ يتم عن طريقه اشباع الحاجات المادية
للناس في المجتمع .

ان من الواضح أن هيجل كان يسعى الى بلوغ فهم دقيق لوظيفة
العمل التي يقوم فيها بادماج أوجه النشاط الفردية المتعددة في المجموع
الكلي الذي تؤلفه علاقات التبادل . . وهو يمس المجال الذي استأنف فيه
ماركس فيما بعد تحليل المجتمع الحديث . . والواقع أن مفهوم العمل لم
يكن ثانويا في مذهب هيجل ، بل هو الفكرة الرئيسية التي يتصور عن
طريقها تطور المجتمع . . وقد قام هيجل ، مدفوعا بقوة الاستبصار التي
فتحت أمامه هذا الأفق الجديد ، بوصف طريقة التكامل السائدة في
مجتمع منتج للسلع ، وذلك بعبارات تستبقي على نحو واضح نظرة ماركس
النقدية .

يؤكد هيجل مسألتين : خضوع الفرد التام لشيطان العمل المجرد ،
والطابع الأعمى والفوضوى للمجتمع الذي تسوده علاقات التبادل . .
فالعمل المجرد لا يمكنه أن ينمى ملكات الفرد الحقيقية . . ذلك لأن
« الميكنة » ، وهي نفس الوسيلة التي كان ينبغي أن تحرر الانسان من
عناء العمل ، تجعله عبدا لعمله - « وكلما ازداد سيطرة على عمله ، ازداد
هو ذاته فقدا لى لكل حول وقوة » . . ان الآلة تقلل الحاجة الى العناء
والتعب بالنسبة الى الكل فقط ، لا بالنسبة الى الفرد . . « وكلما أصبح
العمل أكثر «ميكنة» ، قلت قيمته ، وازداد بالضرورة عناء الفرد » (١٦) .

(١٣) المرجع نفسه .

(١٤) فلسفة الواقع في فترة بينا ، ٣ ، ص ٢١٥ .

(١٥) الوضع نفسه .

(١٦) فلسفة الواقع في فترة بينا ، ١ ، ص ٢٣٧ .

« ان قيمة العمل تنقص بنفس النسبة التي تزداد بها انتاجية العمل ...
اذ تصبح ملكات الفرد محدودة الى أبعد حد ، وينحط وعى عامل المصنع
الى أدنى درجات الفناء . » (١٧) وعلى حين أن العمل يتحول على هذا
النحو من تحقيق ذاتي للفرد الى سلب لذاته ، فان العلاقة بين حاجات
الفرد وعمله ، وبين حاجات الكل وعملهم ، تتخذ شكل « اعتماد متبادل
أعمى ، لا يمكن حسابه » .. وهكذا فان تكامل الأفراد المتنازعين بواسطة
العمل المجرد والتبادل يؤدي الى قيام «نظام هائل من المشاركة والاعتماد
المتبادل ، وحياة متحركة لما هو ميت .. هذا النظام يتحرك هنا وهناك
على نحو أولى أعمى ، ويحتاج - شأنه شأن الحيوان المفترس - الى سيطرة
قوية وكبح دائم . » (١٨)

والواقع أن لهجة هذه الأوصاف وروحها تشير بطريقة ملحوظة
واضحة الى كتاب «رأس المال» لكارل ماركس . وليس من المستغرب
أن نجد مخطوط هيجل يتوقف عند هذه الصورة ، وكأنه أحس بالرعب
مما كشف عنه تحليله للمجتمع المنتج للسلع .. على أننا نجده في الجملة
الاخيرة يضع لنفسه صيغة مخرج ممكن .. وهو يعرض ذلك تفصيلا في
(فلسفة الواقع Realphilosophie) لعام ١٨٠٤ - ٥) .
فالحيوان المفترس ينبغي كبحه ، ومثل هذه العملية تقتضى تنظيم دولة
قوية .

ان كتابات هيجل السياسية المبكرة تذكرنا بأصول النظرية
السياسية في المجتمع الحديث . ذلك لأن « هبز » بدوره قد شيد الدولة
التي دعا اليها في كتاب « اللفيثان » على أساس من تلك الفوضى التي
لا يمكن قهرها على أي نحو آخر ، أي « حرب الكل ضد الكل » ، التي تسود
المجتمع الفردي النزعة . على أن الفترة الواقعة بين هبز وهيجل هي الفترة
التي أطلقت فيها الدولة ذات النزعة المطلقة قوى الرأسمالية الاقتصادية من
عقالها ، وكشف فيها الاقتصاد السياسي عن بعض آليات عملية العمل
الرأسمالي . ولقد كان هيجل قد عكف على دراسة الاقتصاد السياسي ..
واستطاع تحليله للمجتمع المدني أن يتغلغل في صميم بناء المجتمع الحديث،
وكان يمثل تحليلا نقديا مفصلا، على حين أن «هبز» لجأ الى البصيرة الحدسية
.. والأهم من ذلك أن هيجل اكتشف في قيام الثورة الفرنسية مبادئ
تشير الى ما وراء الاطار القائم للمجتمع الفردي النزعة .. فأفكار العقل

(١٧) المرجع نفسه ، ص ٢٣٩ .

(١٨) المرجع نفسه ، ص ٢٤٠ .

والحرية ، ووحدة المصلحة العامة والخاصة ، تشير في نظره الى قيم لا يمكن التضحية بها من أجل الدولة. لقد كافح هيجل طيلة حياته لجعل نفسه متمشيا مع ضرورة «السيطرة والكبح» . وكانت محاولاته لحل المشكلة متعددة ، أما النصر النهائي عنده فلم ينعقد لوائه « للفيثان » (التنين) بل للدولة العاقلة التي يسودها حكم القانون .

وينتقل الكتاب الثانى من «فلسفة الواقع في فترة بينا» الى مناقشة الطريقة التي يتكامل بها المجتمع المدني مع الدولة . ويناقش هيجل الشكل السياسى لهذا المجتمع تحت عنوان « الدستور » . فالقانون Gesetz يحول الكل المتخبط لعلاقات التبادل الى ذلك الجهاز المنظم بوعى ، الذى هو الدولة . وهو هنا يرسم صورة الفوضى والاضطراب السائدين في المجتمع المدني بألوان أشد قتامة حتى من تلك التي رسمها بها من قبل .

« (ان الفرد) يصبح خاضعا للفوضى والاضطراب الشاملين لكل .. فهناك جموع غفيرة من الشعب يكتب عليها أن تعاني العمل في المصانع والورش والمناجم وما اليها ، بكل ما يؤدي اليه ذلك العمل من تبلد للذهن وفقدان للصحة وانعدام الأمان . وقد يحدث فجأة أن تختفى فروع كاملة للصناعة ، كان يرتزق منها جزء كبير من السكان ، لأن طريقة الانتاج تغيرت، أو لأن قيمة منتجاتها انخفضت بسبب ظهور اختراعات جديدة في بلاد أخرى ، أو لغير ذلك من الأسباب .. وعندئذ تصبح كتل بشرية كاملة فريسة لفقر مدقع . وتزداد حدة التعارض بين الثروة الهائلة والفقر الشديد ، وهو فقر يعجز عن تحسين حالته . وتصبح الثروة ... قوة مهيمنة . ويحدث تراكمها بالصدفة جزئيا ، كما يحدث بفضل الطريقة العامة في التوزيع ... ويتحول الاقتناء الى نظام متعدد الجوانب، يتشعب الى فروع لا تستطيع المشروعات الصغيرة الحجم أن تربح منها .. ويصل التجريد الأقصى للعمل الى أكثر أنواع الأعمال فردية ، ويستمر في توسيع نطاقه .. وتفضى هذه اللامساواة بين الثروة والفقر ، وهذه الحاجة والضرورة ، الى التفكك التام للارادة ، والتمرد الداخلى ، والكراهية . » (١٩)

ولكن هيجل يؤكد الآن الوجه الايجابى لهذا الواقع المزرى .. « ان هذه الضرورة ، التي تعنى خطرا تاما على حياة الفرد ، هي في الوقت ذاته العامل الذى يحفظ هذه الحياة . ففوة الدولة تتدخل ، ولا بد لها

(١٩) فلسفة الواقع في فترة بينا ، ٢ ، ص ٢٣٢ - ٣٠٣

من أن تعمل ما من شأنه المحافظة على كل مجال خاص (للحياة) ، وأن تبحث منافذ جديدة ، وتفتح طرقا جديدة للتجارة فى الأقاليم الأجنبية ، وما الى ذلك ٠٠٠ » (٢٠) « فالخطر » الذى يسود فى المجتمع ليس مجرد صدفة واتفاق ، بل هو نفس العملية التى يردد بها الكل وجوده ووجود كل من أفراد ٠٠ وتؤدى علاقات التبادل الخاصة بالسوق الى اتاحة ذلك التكامل الضرورى الذى لولاه لهلك الأفراد المنعزلون فى غمار الصراع القائم على المنافسة . فالصراعات الفظيعة داخل المجتمع المنتج للسلع « أفضل » من تلك التى تنشعب بين أفراد وجماعات لا يحد منها أى قيد - وهى « أفضل » لأنها تحدث على مستوى أعلى للتطور التاريخى ، وتنطوى على « اعتراف متبادل » بالحقوق الفردية ٠٠ ويعبر العقد Vertrag عن هذا الاعتراف بوصفه حقيقة اجتماعية ٠٠ وينظر هيجل الى العقد على أنه واحد من أسس المجتمع الحديث ؛ والواقع أن المجتمع عنده هو اطار من التعاقدات بين الأفراد ٠ (٢١) (على أننا سنراه يبذل فيما بعد جهدا كبيرا لكى يقصر صحة العقود على مجال المجتمع المدنى - أى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية - ويستبعد ما تؤديه من دور فى العلاقات بين الدول) . فالتأكد من أن العلاقة المعينة أو العمل المعين مضمون بعقد - ومن أن العقد سيظل ساريا فى جميع الظروف - هو وحده الذى يجعل العلاقات والأعمال التى تؤدى فى المجتمع المنتج للسلع معقولة قابلة للحساب ٠٠ « ان كلمتى ينبغى أن تكون موثوقا بها لا لأسباب أخلاقية » ، بل لأن المجتمع يفترض مقدما أن هناك التزامات متبادلة من جانب أفراد ٠٠ والظروف التى أقوم فيها بعملى هى ذاتها الظروف التى يؤديه فيها الغير ٠ (٢٢) فاذا ما أخلفت وعدى ، كنت بذلك أخرق عقد المجتمع ذاته، ولا أضر شخصا بعينه فحسب ، بل أضر المجتمع كله ؛ فأنا أضع نفسى خارج الكل الذى يمكنه وحده ان يوفينى حقى بوصفى فردا ، ومن ثم فان « الكلى هو جوهر التعاقد » (٢٣) كما يقول هيجل ٠٠ فالعقود لاتنظم الأداء الفردى فحسب ، وانما تنظم عمليات الكل ٠٠ والعقد يعامل الفرد على أنه حر ومتساو ؛ ولكنه فى الوقت ذاته لا ينظر الى كل فرد فى خصوصيته العارضة ، بل فى « كليته » ، من حيث هو جزء متجانس من الكل ٠٠ وبطبيعة الحال فان هذه الهوية بين الجزئى والكل لم تتحقق بعد

(٢٠) الموضع نفسه .

(٢١) ص ٢١٨ ومايليها .

(٢٢) ص ٢١٩ - ٢٠ .

(٢٣) ص ٢٢٦ .

٠٠ فالمجتمع المدني ، كما أشار هيجل من قبل ، لا يحفظ للفرد قدراته وامكاناته الحققة على الاطلاق ٠٠ ومن هنا كان لا بد من أن تقف القوة من وراء كل تعاقد ، بحيث يكون ما يدفع الفرد الى التزام عقده هو التهديد باستخدام القوة ، لا اعترافه الارادى بالعقد ٠٠ واذن فالعقد ينطوى على امكان خرق العقد ، وتمرد الفرد ضد الكل ٠٠ (٢٤) وما الجريمة الا عملية التمرد هذه ، والعقاب هو الأداة التى يستعيد بها الكل حقه من الفرد المتمرد ٠٠ ويعبر الاعتراف بحكم القانون عن تلك المرحلة من التكامل والاندماج ، التى يكون المرء فيها على وفاق مع الكل ٠٠ ويختلف حكم القانون عن حكم العقود من حيث انه يعمل حسابا « لذات الفرد فى وجوده ، وكذلك فى معرفته » ٠ (٢٥) فالفرد يعرف أنه لا يمكن أن يوجد الا بقوة القانون ، ليس فقط لأن القانون يحميه ، بل لأنه يرى فيه ممثلا للمصالح المشتركة ، الذى هو فى نهاية المطاف الضامن الوحيد لنموه وتطوره الذاتى ٠٠ والحق أن التصور الصحيح للقانون هو الأفراد الأحرار والمستقلون تماما ، الذين تجمعهم مع ذلك مصلحة مشتركة ٠٠ ويكون الفرد « واثقا » من أنه يجد « ذاته » وماهيته فى القانون ، ومن أن القانون يحفظ امكاناته الأساسية ويدعمها ٠ (٢٦)

مثل هذه النظرة تفترض مقدما دولة تعبر قوانينها فعلا عن الارادة الحرة للأفراد المتجمعين ، وكأنهم قد اجتمعوا واستقر رأيهم على أفضل تشريع يحقق مصالحهم المشتركة ٠٠ وهذه هى الطريقة الوحيدة التى يستطيع القانون أن يعبر بها عن ارادة كل فرد ، وعن « الارادة العامة » فى الوقت ذاته ٠٠ فاذا وجد مثل هذا القرار المشترك ، كان القانون هوية حقيقية بين الفرد والكل ٠٠ وهكذا فان نظرة هيجل الى القانون تفترض مقدما مثل هذا المجتمع ٠٠ فهو يصف الهدف الذى يتعين بلوغه ، لا حالة قائمة بالفعل ٠

على أن الهوة الفاصلة بين المثل الأعلى والواقع آخذة فى الضيق تدريجيا ٠ فكلما ازدادت نظرة هيجل الى التاريخ واقعية ، ازداد الحاضر فى نظره اقترابا من عظمة المثل الأعلى المرتقب ٠٠ ولكن أيا كانت نتيجة صراع هيجل بين المثالية الفلسفية والواقعية السياسية ، فان فلسفته لا مكان فيها لأية دولة لا تسير وفقا لحكم القانون ٠ انه يستطيع أن يقبل

٠ (٢٤) ص ٢٢١

٠ (٢٥) ص ٢٢٥

٠ (٢٦) ص ٢٤٨

« دولة قوة » ، ولكن لا يكون ذلك الا بقدر ما تسودها حرية الأفراد
وتؤدي قوة الدولة الى زيادة قوى الأفراد الخاصة . (٢٧)

ان الفرد لا يستطيع أن يكون حرا الا بوصفه كائنا سياسيا . . وعلى
هذا النحو يعد تفكير هيجل استكمالا للنظرة اليونانية الكلاسيكية القائلة
ان : دولة المدينة polis تمثل الحقيقة الصادقة للوجود الانساني . .
ومن ثم فان التوحيد النهائي بين الأضداد الاجتماعية لا يتحقق بسيادة
القانون ، بل بالنظم السياسية التي تجسد القانون ، أى بالدولة بمعناها
الصحيح . . فما شكل الحكومة التي تصون هذا التجسد على أفضل نحو ،
وتكون بالتالى أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل ؟

يقدم هيجل ، تمهيدا للإجابة عن هذا السؤال، عرضا سريعا لأصل
الدولة ، والأدوار التاريخية لحكم الطغيان ، والديمقراطية ، والملكية .
فهو ينبذ نظرية العقد الاجتماعي (٢٨) على أساس أنها تفترض ان «الارادة
العامة » تمارس تأثيرها فى الأفراد المنعزلين قبل دخولهم فى الدولة . .
وفى مقابل نظرية العقد الاجتماعي يؤكد أن « الارادة العامة » لا يمكن أن
تظهر الا بعد عملية طويلة تبلغ قممتها فى التسوية النهائية للعداوات
الاجتماعية . . فالارادة العامة هى نتيجة الدولة وليست أصلها ؛ أما أصل
الدولة فيرجع الى « قوة خارجية » تقسر الأفراد رغما عن ارادتهم . وعلى
ذلك فان « كل الدولة مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام . » (٢٩)
ويضيف هيجل الى ذلك « ولكن ليس بالقوة المادية » . . فقد كان فى
شخصية المؤسسين العظام للدولة شئ من تلك القوة التاريخية التى ترغم
البشرية على السير فى طريقها الخاص واحراز التقدم نتيجة لذلك . . وهذه
الشخصية تعبر عن المعرفة الأرفع والأخلاق الأسمى للتاريخ ، وتحمل فى
داخلها هذه المعرفة وتلك الأخلاق ، حتى لو لم تكن واعية بذلك ، أو حتى
لو كانوا مدفوعين بدوافع مختلفة كل الاختلاف . . وهنا يأتى هيجل
بفكرة هى التى ستظهر فيما بعد تحت اسم روح العالم Weltgeist .

ان أولى الدول هى دولة طغيان بالضرورة . . والواقع أن أشكال
الدول التى يصفها هيجل الآن تسير وفقا لترتيب تاريخي ومعيارى معا :
فالطغيان هو الشكل الأقدم والأدنى ، والملكية الوراثية هى الأحدث

(٢٧) انظر الفصل السادس فيما بعد .

(٢٨) فلسفة الواقع فى فترة بينا ، ص ٢٤٥ - ٦ .

(٢٩) ص ٢٤٦ - ٥٣ .

والأرفع ٠٠ (٣٠) كذلك فإن المعيار الذى تقوم به الدولة هو ما تحرزه من نجاح فى تحقيق اندماج حقيقى للأفراد فى الكل ٠٠ فالطغيان يدمج الأفراد عن طريق انكارهم ٠٠ ولكن لهذا الطغيان نتيجة ايجابية واحدة، هى أنه ينظم الأفراد ، ويعلمهم الطاعة ٠٠ ذلك لأن طاعة الشخص للحاكم تمهد لاطاعته للقانون ٠٠ والذى يحدث هو « أن الناس يتمردون على حكم الطغيان ويقضون عليه لأن الطغيان ضيع ومقيت وما شابه ذلك ؛ ولكن السبب الحقيقى هو أن الطغيان قد استنفذ أغراضه . » (٣١) فالطغيان لا يعود ذا ضرورة تاريخية بمجرد أن يتم تحقيق النظام ٠٠ وبعد ذلك يعقبه حكم القانون ، أى الديمقراطية .

ان الديمقراطية تمثل هوية حقيقية بين الفرد وبين الكل ؛ فالحكومة هى والأفراد جميعا شئ واحد ، واراوتهم تعبر عن مصلحة الكل ٠٠ ان الفرد يسلك وفقا لمصلحته الخاصة ، وبهذا الوصف يكون هو « البورجوازي » ؛ ولكنه أيضا يشغل نفسه بحاجات الكل ومهامه ، وبهذا الوصف يكون هو (المواطن citoyen) (٣٢) .

ويضرب هيجل للديمقراطية مثلا بالاشارة الى دولة المدينة عند اليونان . ففيها كانت الوحدة بين الارادة الفردية وبين الارادة العامة لا تزال عشوائية ؛ وكان على الفرد أن يستسلم للأغلبية ، التى كانت بدورها عارضة ٠٠ وعلى ذلك فان مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن أن تمثل الوحدة النهائية بين الفرد وبين الكل ٠٠ ان « الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الأفراد الا فى وحدة « مباشرة » ، مبنية على الطبيعة والشعور ، لا على التنظيم العقلى والأخلاقى الواعى للمجتمع ٠٠ وكان على البشرية أن تتقدم نحو شكل أعلى للدولة ، أعنى شكلا يتحد فيه الفرد اتحادا حرا واعيا مع الآخرين فى جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته الحقة .

وفى رأى هيجل أن أفضل نظام يحفظ هذه الوحدة هو الملكية الوراثية ٠٠ فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح الخاصة كلها ؛ ولما كان ملكا بال ميلاد ، فانه يحكم « بالطبيعة » ، ان جاز هذا التعبير ، غير متأثر بالعداوات الموجودة فى المجتمع ٠٠ ومن هنا فانه أكثر «النقط » ثباتا ودواما فى حركة الكل ٠٠ (٣٣) « والرأى العام »

(٣٠) ص ٢٤٦ - ٥٣ .

(٣١) ٢٤٧ - ٨ .

(٣٢) ص ٢٤٩ .

(٣٣) ص ٢٥٠ .

هو الرابطة التي تجمع مجالات الحياة وتتحكم في مجراها . . فالدولة ليست وحدة مفروضة ، ولا وحدة طبيعية ، بل هي تنظيم عاقل للمجتمع عن طريق « مستوياتها » المختلفة . . ان الفرد ، في كل مستوى ، يهتم بنشاطه الخاص ، ولكنه مع ذلك يخدم المجتمع . . ولكل مستوى مكانه الخاص ، ووعيه ، وأخلاقه ، ولكن المستويات الخاصة تنتهي الى المستوى « الكلي » ، أى الى موظفى الدولة الذين لا يهتمون بشئ سوى الصالح العام . . ويختار الموظفون على أساس الانتخاب ، « وكل مجال (مدينة ، طائفة حرفية . . . الخ) يدير شئونه الخاصة بنفسه . » (٣٤)

على أن هناك أسئلة أهم من هذه التفاصيل ، هي : ما الصفات التي تتسم بها الملكية الوراثية ، والتي تبرر مكانتها العليا في فلسفة الروح؟ وكيف يحقق هذا الشكل من أشكال الدولة المبادئ التي وجهت بناء هذه الفلسفة ؟ لقد كان هيجل ينظر الى الملكية الوراثية على أنها هي الدولة المسيحية بالمعنى الصحيح ، أو بتعبير أدق ، هي الدولة المسيحية التي ظهرت الى الوجود مع حركة الاصلاح الدينى الألمانية . . فهذه الدولة في نظره هي تجسد لمبدأ الحرية المسيحية ، التي تنادى بحرية الضمير الباطن للانسان ، ومساواته أمام الله . . ولقد كان هيجل يعتقد أن الحرية الخارجية ، التي يفترض أن الديمقراطية تقيمها وتحميها ، لا يكون لها جدوى بدون هذه الحرية الباطنة . . وكانت حركة الاصلاح الدينى في رأيه نقطة التحول الكبرى في التاريخ ، التي نادى بأن الفرد لا يكون حرا بحق الا حين يصبح لديه وعى ذاتى باستقلاله الذى لا يمكن أن ينتزع منه . . (٣٥) ولقد وضعت البروتستانتية دعائم هذا الوعى الذاتى ، وبينت أن الحرية المسيحية تنطوى في مجال الواقع الاجتماعى ، على الخضوع والطاعة للسلطة الالهية للدولة . وعلى أية حال ، فسوف نعالج هذه المسألة بمزيد من التوسع عندما نصل الى « فلسفة القانون (الحق) » . على أن هناك سؤالا لم نجب عنه بعد ، يؤثر في البناء الكامل لمذهب هيجل . . فالعالم التاريخى ، بقدر ما يشيده وينظمه ويشكله النشاط الواعى للذوات المفكرة ، هو عالم روحى . . ولكن الروح لا تتحقق تحققا كاملا ، ولا توجد في شكلها الصحيح ، الا حين تمارس نشاطها الحقيقى ، أى في الفن والدين والفلسفة . وعلى ذلك فان مجالات الثقافة هذه هي الحقيقة الواقعة في صورتها النهائية ، وهي عالم الحقيقة القصوى

(٣٤) ص ٢٥١ .

(٣٥) ص ٢٥١ .

٠٠ وهذا بعينه هو ما كان هيجل مقتنعا به ٠٠ فالذهن الخالص لا يحيا
الا فى الفن ، والدين ، والفلسفة ٠ ولهذه المجالات الثلاثة كلها مضمون
واحد بأشكال مختلفة ٠٠ فالفن يدرك الحقيقة بالحدس وحده ، على صورة
ملموسة ، وبالتالي محدودة ٠ والدين يدركها متحررة من مثل هذا
التحدد ، ولكن بوصفها « تأكيداً » وإيماناً فحسب ٠ والفلسفة تفهمها عن
طريق المعرفة ، وتحوزها بوصفها ملكاً خاصاً لها ٠٠ ومن جهة أخرى فإن
مجالات الثقافة هذه لا توجد الا فى التطور التاريخى للبشرية ، والدولة
هى المرحلة الأخيرة لهذا التطور ٠ واذن ، فما العلاقة بين الدولة ومجال
الروح المطلقة ؟ هل تمتد سلطة الدولة بحيث تسرى على الفن ، والدين ،
والفلسفة ، أو أن الفن والدين والفلسفة يحدون من هذه السلطة ؟

تلك مشكلة طالما ناقشها الباحثون ، فأشاروا الى أن موقف هيجل
قد مر بتغيرات متعددة ، وأنه كان فى البداية ميالاً الى رفع الدولة فوق
مستوى المجالات الثقافية ، ثم نسق بينها وبين هذه المجالات ، بل
أخضعها لها ، وبعد ذلك عاد الى موقفه الأصلى ، وهو سيطرة الدولة ٠٠
والواقع أن هناك متناقضات واضحة فى عبارات هيجل المتعلقة بهذه
المسألة حتى فى داخل الفترة الفلسفية الواحدة ٠٠ ففى الجزء الثانى من
« فلسفة الواقع فى فترة بينا » ، يعلن أن الروح المطلقة « هى فى البداية
روح أمة بوجه عام ؛ ومع ذلك فعلى الروح أن تحرر نفسها من هذه
الحياة » (٣٦) ، وهو يقول فضلاً عن ذلك ان الفن والدين والفلسفة
يجعلون « الروح المطلقة الحرة ٠٠٠ تنتج عالماً مختلفاً ، عالماً تتخذ فيه
شكلها الحقيقى ، ويتحقق فيه عملها ، وتصل فيه الروح الى معاينة ماينتمى
اليها على أنه ينتمى اليها . » (٣٧) وعلى عكس هذه العبارات ، يقول
هيجل فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة ان « الحكومة تقف فوق
كل شىء ؛ فهى الروح التى تعرف ذاتها بوصفها الماهية والحقيقة
الكلية . » (٣٨) وفضلاً عن ذلك ، فهو يسمي اللاولة « حقيقة مملكة السماء
٠٠٠ ان الدولة هى روح الواقع الحقيقى ، وكل ما يظهر فى اطار الدولة
ينبغى أن يكون متمشياً معها . » (٣٩) تلك متناقضات لا يمكن أن يتضح

(٣٦) ص ٢٥٣ .

(٣٧) ص ٢٦٣ .

(٣٨) ص ٢٦٧ .

(٣٩) ص ٢٧٠ .

معناها وحلها الممكن الا بفهم الدور الاساسى للتاريخ فى مذهب هيغل .
وسوف نحاول ها هنا أن نقدم ايضاحا مبدئيا لهذا الدور .

لقد كشف مذهب هيغل الأول بالفعل عن السمات البارزة
لفلسفته ، لا سيما تأكيدها لأهمية الوجود الكلى بوصفه الوجود الحقيقى
.. وقد أوضحنا فى مقدمة هذا الكتاب الجذور التاريخية والاجتماعية
لهذه «النزعة الكلية» ، مبينين أن أساسها هو الافتقاد الى نوع من
«الروح الجماعية المشتركة» فى المجتمع ذى النزعة الفردية . وقد ظل
هيغل مخلصا لتراث القرن الثامن عشر ، وأدمج مثله العليا فى صميم بناء
فلسفته . فأكد أن « الكلى بحق » هو الروح المشتركة التى تحفظ مطالب
الأفراد وتحققها . والحق أن فى وسع المرء أن يفسر جدله بأنه هو المحاولة
الفلسفية التى تهدف الى التوفيق بين مثله العليا وبين واقع اجتماعى
معاد لها . وقد أدرك هيغل ما ينبغى أن يولده النظام السائد فى المجتمع
من موجات هائلة تدفعه الى الأمام – أعنى نمو الانتاج المادى فضلا عن
الثقافى ، والقضاء على علاقات القوة العقيمة التى كانت تعوق تقدم
البشرية ، وتحرير الفرد حتى يمكنه أن يصبح فاعلا حرا يتحكم بنفسه
فى حياته . وعندما ذكر هيغل أن كل « وحدة مباشرة » (لا تنطوى
على تضاد بين الأجزاء المكونة لها) هى ، فيما يتعلق بإمكانات التطور
البشرى ، أدنى مرتبة من الوحدة التى يفضى اليها التكامل بين الأضداد
الواقعية ، كان يفكر فى مجتمع عصره الخاص . فالتوفيق بين الفردى
والكلى بدا مستحيلا بدون الكشف الكامل لهذه الأضداد التى تدفع أشكال
الحياة السائدة الى النقطة التى تصبح فيها هذه الأشكال متناقضة مع
مضمونها تناقضا صريحا . وتلك هى العملية التى وصفها هيغل فى
الصورة التى رسمها للمجتمع الحديث .

ان الأوضاع الفعلية للمجتمع الحديث هى أقوى أمثلة الجدل فى
التاريخ . فليس ثمة شك فى أن هذه الأوضاع ، مهما بدت أوضاعا لها
مبرراتها فى ضوء الضرورة الاقتصادية ، تتناقض مع المثل الأعلى للحرية
.. وتكمن أعلى إمكانات البشر فى الوحدة العاقلة بين أفراد أحرار ، أى
فى الكلى ، لا فى جزئيات ثابتة . وليس فى وسع الفرد أن يأمل فى
تحقيق ذاته الا اذا كان عضوا حرا فى مجتمع مشترك حقيقى .

ولقد كان السعى الدائم وراء هذه الروح الجماعية المشتركة، ووسط
الرعب المتسلط الذى يبعثه المجتمع الفوضوى ، هو الدافع الكامن وراء
تأكيد هيغل للارتباط الباطن بين الحقيقة والكلية . وكان فى ذهنه

تحقيق هذا المسعى عندما وصف الكلية الحققة بأنها غاية العملية
الديالكتيكية وبأنها الحقيقة النهائية . . وكثيرا ما كان يحدث أن يتكشف
المضمون الاجتماعي العيني لتصور الكلية من خلال صيغته الفلسفية ،
وتظهر بوضوح صورة تجمع الأفراد الأحرار الذين توحد بينهم مصلحة
مشتركة . . ولنقتبس فيما يلي الفقرة المشهورة من كتاب «علم الجمال» :

« ان الاستقلال الحقيقي لا يكون الا في الوحدة وفي التداخل المتبادل
بين الفردية والكلية . . فالكل يكتسب وجوده العيني من الفرد ، وذاتية
الفردى والجزئى تكتشف فى الكل ذلك الأساس الراسخ وذلك الشكل
الأكثر أصالة لحقيقته . . . »

« وفى (الدولة) المثلث تكون الفردية الجزئية هى ذاتها التى يتعين
عليها أن تظل فى انسجام دائم مع الكلية الجوهرية ، وبقدر ما تكون حرية
الذاتية واستقلالها مرتبطة بالمثل الأعلى ، يتعين على الشروط والعلاقات
التي تكون بيئة العالم ألا تكون لها موضوعية أساسية بمعزل عن الذات
والفرد . » (٤٠)

والواقع أن « فلسفة الروح » ، بل ومذهب هيجل بأكمله ، إنما
هما تصوير للعملية التى « يصبح بها الفردى كليا » ، ويتم بواسطتها
« اقامة الكلية » .

(٤٠) فلسفة الفنون الجميلة « The Philosophy of Fine Arts » ، ترجمة
F.P.R. Osmaston الناشر George Bell and Sons . لندن ١٩٢٠ ، المجلد الاول ،
ص ٢٤٣ وما يليها .

الفصل الرابع

ظاهريات الروح

(١٨٠٧)

كتب هيجل «ظاهريات الروح» فى عام ١٨٠٦ فى يينا ، فى الوقت الذى كانت فيه جيوش نابوليون تقترب من تلك المدينة . . . وأتم الكتاب بعد أن كانت معركة يينا قد قررت مصير بروسيا وسلمت عرش الرايخ الألمانى القديم ، ببقاياها المتهالكة ، الى وريث الثورة الفرنسية . . . والواقع أن كتاب هيجل يشيع فيه الاحساس بأن عهدا جديدا فى تاريخ العالم قد بدأ لتوه . . . وهو يمثل أول حكم فلسفى أصدره على التاريخ ، ويستخلص نتائج النهائية من الثورة الفرنسية ، التى أصبحت الآن نقطة التحول فى الطريق التاريخى ، فضلا عن الطريق الفلسفى ، الموصل الى الحقيقة . . . ولقد رأى هيجل أن نتيجة الثورة الفرنسية ليست تحقيق الحرية ، بل هى اقامة طغيان جديد . . . وفسر مجراها وما ترتب عليها ، لا على أنه حادث تاريخى عارض ، بل على أنه تطور ضرورى . . . فعملية تحرير الفرد تسفر بالضرورة عن الرعب والدمار ما دام القائمون بها أفرادا ضد الدولة ، لا الدولة ذاتها . . . ان الدولة وحدها هى التى يمكنها أن تحقق التحرير ، وان لم تكن تستطيع أن تحقق حقيقة كاملة وحرية كاملة . فهاتان الأخيرتان لا تتحققان الا فى مملكة الروح بمعناها الصحيح ، أى فى الأخلاق والدين والفلسفة ، وهى المملكة التى صادفناها من قبل بوصفها تحققا للحرية والحقيقة فى « فلسفة الروح » الأولى عند هيجل . . . غير أن أساس هذا التحقق فى ذلك المذهب الهيجلى الأول كان كفاءة نظام الدولة ، وقد ظل مرتبطا به ارتباطا وثيقا . أما فى « ظاهريات الروح » فان هذا الارتباط يكاد يضيع تماما . . . فالدولة عندئذ لا تعود ذات دلالة شاملة لكل شئ . . . والحرية والعقل يصبحان نشاطا للذهن الحالى ، ولا يقتضيان نظاما اجتماعيا وسياسيا معينا يكون شرطا ضروريا لتحقيقهما ، وانما يتمشيان مع الدولة الموجودة بالفعل . .

ونستطيع أن نفترض أن تجربة هيجل لانهيار الأفكار الليبرالية في تاريخ عصره الخاص قد دفعته الى أن يلتزم ملجأ في الروح الخالصة ، وأنه ، من أجل الفلسفة ، قد فضل التصالح مع النظام القائم على التعرض للأخطار المخيفة التي يمكن أن يولدها انقلاب جديد في الأوضاع . . والواقع أن من الممكن النظر الى التوفيق الذي حدث الآن بين المثالية الفلسفية وبين المجتمع القائم ، لا على أنه تغير في مذهب هيجل ذاته ، بقدر ما هو تغير في معالجته للجدل وتحديد له لوظيفته . . ففي الفترات السابقة كان الجدل موجهاً نحو المسار الفعلي للتاريخ ، لا نحو الناتج النهائي لهذا المسار . . وكان الشكل السريع المقتضب الذي اتخذته « فلسفة الروح في فترة بينا » مؤدياً الى الاعتقاد بأن من الممكن حدوث شيء جديد للروح، وأن تطورها بعيد كل البعد عن أن يكون قد انتهى . . وفضلاً عن ذلك فإن مذهب « بينا » قد عرض الجدل كما يتمثل في عملية عينية ، هي عملية العمل والتكامل الاجتماعي . . أما في « ظاهريات الروح » فإن الأضداد التي ينطوي عليها هذا البعد العيني تسوى ويتم التوفيق بينها . « فتحوّل العالم الى روح » لا يتخذ هنا معنى أن العالم في كليته قد أصبح الساحة الملائمة التي ينبغي أن تتحقق فيها خطط البشرية ، بل يعني أيضاً أن العالم ذاته يكشف عن تقدم مطرد نحو الحقيقة المطلقة ، وأنه لا يمكن أن يحدث للروح شيء جديد ، أو أن كل ما يحدث لها يسهم بمضي الوقت في تقدمها . . ان هناك بطبيعة الحال أمثلة للاخفاق والارتداد ، والتقدم لا يحدث في خط مستقيم ، بل يؤدي الى التفاعل بين صراعات لا تتوقف عند حد . . وتظل السلبية ، كما سنرى ، هي مصدر الحركة وقوتها الدافعة . . غير أن كل اخفاق وكل نكسة لها خيرها الخاص وحقيقتها الخاصة . . فكل صراع ينطوي على حله . . ويصبح التغير في وجهة نظر هيجل واضحاً في اليقين الراسخ الذي يحدد به نهاية المسار . . ففي رأيه أن الروح ، برغم كل انحرافات وهزائنها ، وبرغم البؤس والانحلال ، ستبلغ هدفها ، أو هي على الأصح قد بلغتة فعلاً ، في النظام الاجتماعي السائد . . ويبدو أن السلبية مرحلة مستقرة في نمو الروح ، بدلاً من أن تكون هي القوة التي تحفزها الى السير قدماً ؛ ويظهر التضاد في الجدل على أنه لعبة مقصودة ، لا صراع حياة أو موت .

ولقد تصور هيجل « ظاهريات الروح » على أنها مدخل الى مذهبه الفلسفي . غير أنه خلال تأليفه الفعلي للكتاب عدل خطته الأصلية . . فحين عرف أنه لن يتمكن من نشر بقية مذهبه في المستقبل القريب ،

أدمج أجزاء كبيرة منه في هذا المدخل . وهذا الاجراء الذى اتبعه هو ، الى حد بعيد ، سبب تلك الصعاب الجمة التى تعترض المرء فى هذا الكتاب .

ان الكتاب ، بوصفه عملا تمهيديا ، يهدف الى أن ينتقل بالفهم البشرى من عالم التجربة اليومية الى عالم المعرفة الفلسفية الحقة ، والى الحقيقة المطلقة . هذه الحقيقة هى ذاتها التى سبق أن أثبتتها هيجل فى مذهب « بينا » ، وأعنى بها معرفة العالم بوصفه روحا ، والعملية التى يصبح بها العالم روحا .

ان العالم فى حقيقته ليس على ما يبدو عليه ، بل هو على النحو الذى يفهم به فى الفلسفة . . . ويبدأ هيجل بتجربة الوعى العادى فى الحياة اليومية ، ويبين أن هذا النوع من التجربة ، شأنه شأن أى نوع آخر ، ينطوى على عناصر تقضى على ثقته بقدرته على ادراك « الواقع » ، وتدفع البحث الى الانتقال الى طرق فى الفهم تزداد علوا على الدوام . وهكذا فان التقدم نحو هذه الأنواع الأعلى هو عملية داخلية للتجربة ، ولا ينتج بفعل عوامل خارجية . فلو انتبه المرء بدقة الى نتائج تجربته ، لتخلي عن نوع من أنواع المعرفة وانتقل الى نوع آخر ، أى لانتقل من اليقين الحسى الى الادراك ، ومن الادراك الى الفهم ، ومن الفهم الى اليقين الذاتى حتى يصل الى حقيقة العقل .

وهكذا فان « ظاهريات الروح » لهيجل تمثل التاريخ الباطن للتجربة البشرية . وليست هذه بالطبع هى تجربة الادراك اليومى العادى، بل هى تجربة اهتزت ثققتها بنفسها ، ويشيع فيها الاحساس بأنها لا تملك الحقيقة كاملة . . . انها تجربة تسير بالفعل فى الطريق الموصل الى المعرفة الحقيقية . . . ولا بد للقارئ الذى يود أن يفهم مختلف أجزاء العمل أن يكون قد جرب « عنصر الفلسفة » . فكلية « نحن » التى تظهر كثيرا فى الكتاب لا تشير الى الناس العاديين ، بل الى الفلاسفة .

والعامل الذى يحدد مجرى هذه التجربة هو العلاقة المتغيرة بين الوعى وموضوعاته . . . فاذا تمسكت الذات المتفلسفة بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها ، لوجدت أن الموضوعات تمر بتغير يؤدى الى تبدل فى صورتها ، فضلا عن علاقتها بالذات . ذلك لأنه ، عندما تبدأ التجربة ، يبدو الموضوع كيانا ثابتا ، مستقلا عن الوعى ، ويبدو كل من الذات والموضوع غريبا عن الآخر . على أن تقدم المعرفة يبين ان الاثنين لا يظلان منعزلين ، بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكتسب موضوعيته من الذات . . . « فالواقعى real » الذى يحتفظ به الوعى وسط الصيرورة

اللانهاية للاحاساس والادراكات ، هو كلى لا يمكن رده الى عناصر موضوعية مستقلة ومتحررة عن الذات (ومن أمثلته : كيف ، الشيء ، القوة ، القوانين) . وبعبارة أخرى ، فالموضوع الواقعى يتركب بواسطة النشاط (الذهنى) للذات . . وهذه الأخيرة تكتشف أنها هى ذاتها موجودة « من وراء » الموضوعات ، وأن العالم لا يصبح واقعيا الا بفضل القدرة الفاهمة للوعى .

على أن هذا لا يكون فى البداية سوى ترديد لموقف المثالية الترنسندنتالية ، أوهو ، كما يقول هيجل ، لا يكون حقيقة الا « بالنسبة الينا » ، نحن الذوات المتفلسفة ولا يصبح بعد حقيقة متكشفة فى العالم الموضوعى . . ولذا يمضى هيجل أبعد من ذلك فيقول : ان على الوعى الذاتى أن يثبت أنه هو الواقع الصحيح ، وعليه بالفعل أن يجعل من العالم تحققا حرا له . ويعلن هيجل ، مشيرا الى هذه المهمة ، أن الذات « سلب مطلق » ، ويعنى بذلك أن لها القدرة على انكار كل وضع معطى ، وعلى أن تجعل منه عملها الواعى الخاص . وليست هذه فاعلية ابستمولوجية ، كما أن من المستحيل أن تتم فى اطار عملية المعرفة وحدها ، اذ أن هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخى بين الانسان وعالمه ، وهو صراع يكون هو ذاته جزءا لا يتجزأ من الطريق الى الحقيقة ، ومن الحقيقة ذاتها . فلا بد للذات من أن تجعل العالم عملها الخاص ، اذا ما شئت أن تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد . وبذلك تصبح عملية المعرفة هى ذاتها مسار التاريخ .

ولقد سبق لنا أن وصلنا الى هذه النتيجة عند الكلام عن « فلسفة الروح فى فترة يينا » . فالوعى الذاتى يمتد الى صراع الحياة والموت بين الأفراد ، ومنذ ذلك الحين ، يربط هيجل بين المسار الابستمولوجى للوعى الذاتى (من اليقين الحسى الى العقل) وبين المسار التاريخى للبشر من العبودية الى الحرية . . فأحوال الوعى أو اشكاله Gestalten (١) تبدو فى الآن نفسه على صورة حقائق تاريخية موضوعية ، وحالات للعالم Weltzustände . واذن فالانتقال الدائم من التحليل الفلسفى الى التحليل التاريخى - الذى انتقده الكثيرون على أنه خلط ، أو تفسير ميتافيزيقى تعسفى للتاريخ - انما يقصد به اجراء عملية تحقيق للطابع التاريخى للتصورات الفلسفية الأساسية ، وبرهنة على هذا الطابع .

(١) «ظاهريات الروح Phenomenology of Mind » ترجمة « J.B. Baillie »

لندن ، دار ماكملان للنشر ، ١٩١٠ . المجلد الاول ، ص ٣٤ .

وكل هذه التصورات تنطوي على مراحل تاريخية فعلية في تطور البشرية، وتعبر عنها ٠٠ فكل شكل للوعي يظهر في التقدم الباطن للمعرفة ، يتبلور بوصفه تعبيراً عن حياة عصر تاريخي معين ٠٠ ويستمر هذا المسار من دولة المدينة عند اليونان ، حتى الثورة الفرنسية .

يصف هيجل الثورة الفرنسية بأنها اطلاق حرية « هادمة لذاتها » من عقالها ٠ وهي هادمة لذاتها لأن الوعي الذي كان يسعى فيها الى تغيير العالم وفقاً لمصالحه الذاتية لم يكن قد اهتدى الى حقيقته بعد ٠ وبعبارة أخرى فإن الانسان لم يكن قد اكتشف مصلحته الحقيقية ، ولم يخضع نفسه مختاراً لقوانين تضمن حريته وحرية الكل ٠ وكل ما فعلته الدولة الجديدة التي خلقتها الثورة الفرنسية ، كما يقول هيجل ، هو أنها غيرت الشكل الخارجي للعالم الموضوعي ، فجعلته وسيطاً للذات أو مادة في يدها ، ولكنها لم تحقق الحرية الأساسية للذات ٠

أما تحقق هذه الحرية الأخيرة فيحدث عند الانتقال من عهد الثورة الفرنسية الى عهد الثقافة الألمانية المثالية ٠٠ وهكذا ينقل تحقيق الحرية الحقيقية من مستوى التاريخ الى العالم الباطن للذهن ٠٠ وفي ذلك يقول هيجل : « ان الحرية المطلقة تترك مجال الواقع الذي تهدم نفسها فيه (أي العصر التاريخي للثورة الفرنسية) وتنتقل الى مجال آخر ، هو مجال الذهن الواعي بذاته ٠٠ وهنا ينظر الى الحرية على أنها تكون صحيحة بقدر ما لا تكون منتمية الى الواقع ٠٠٠ » (٢) هذا المجال الجديد كان اكتشافاً لمثالية « كانت » الأخلاقية ٠ ففي داخله يضع الفرد المستقل لنفسه واجبا غير مشروط ، هو اطاعة القوانين الكلية التي يفرضها على نفسه بمحض اختياره وإرادته الحرة ٠٠ ومع ذلك فإن هيجل لم ينظر الى هذا « المجال » على أنه هو المقر النهائي للعقل ٠ ذلك لأن الصراع الذي نشأ عن توفيق « كانت » بين الفردي والكل ، وهو صراع بين ما يمليه الواجب وبين الرغبة في السعادة ، كان يدفع الفرد الى التماس الحقيقة في حلول أخرى ٠٠ وقد تطلع هيجل الى هذه الحلول في الفن والدين ، ووجدها أخيراً في « المعرفة المطلقة » للفلسفة الجدلية ٠٠ فهنا يتم التغلب على كل تضاد بين الوعي وموضوعه ، وتمتلك الذات العالم وتعرفه بوصفه حقيقته الخاصة ، أي بوصفه عقلاً ٠

(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٠٤ .

وعلى هذا النحو تؤدي « ظاهريات الروح » الى المنطق . . وهذا الأخير يكشف عن تركيب الكون ، لا في أشكاله المتغيرة التي يتخذها بالنسبة الى المعرفة التي لم تصبح مطلقة بعد ، بل في ماهيته الحقيقية . . فهو يقدم « الحقيقة في صورتها الحقة » . (٣) وكما أن التجربة التي بدأت بها « ظاهريات الروح » لم تكن التجربة اليومية ، فإن المعرفة التي انتهت اليها لم تكن الفلسفة التقليدية ، بل فلسفة استوعبت حقيقة جميع الفلسفات السابقة ، ومعها كل التجارب التي تراكت لدى البشرية خلال صراعها الطويل من أجل الحرية . انها فلسفة انسانية واعية بذاتها ، وهي فلسفة ترى نفسها قادرة على السيطرة على الناس والأشياء ، وتعطي نفسها الحق في تشكيل العالم وفقا لذلك ، فلسفة تنادى بأرفع المثل العليا للمجتمع الحديث ذي النزعة الفردية .

وبعد هذا العرض التمهيدى الموجز للاتجاه العام لكتاب « ظاهريات الروح » ، ننتقل الآن الى مناقشة أفكاره الرئيسية بمزيد من التوسع .



تعد مقدمة كتاب « ظاهريات الروح » من أعظم المحاولات الفلسفية التي بذلت في جميع العصور ، فهدفها ليس أقل من إعادة مكانة الفلسفة بوصفها أرفع صور المعرفة البشرية ، وبحسبان أنها هي « العلم » . وسوف نقتصر هنا على الكلام عن نقاطها الرئيسية .

يبدأ هيجل بتحليل نقدي للتيارات الفلسفية عند نهاية القرن الثامن عشر ، وينتقل الى عرض تصوره للفلسفة والحقيقة الفلسفية . فالمصدر الذي ترجع اليه المعرفة هو ادراك أن الماهية والوجود متميزان في مختلف العمليات المعرفية ، والموضوعات التي تحصل عليها المعرفة في التجربة المباشرة لا ترضى هذه المعرفة ، لأنها عرضية غير كاملة ، ومن هنا تنتقل المعرفة الى البحث عن الحقيقة في مفاهيم الموضوعات ، مقتنعة بأن المفهوم الحقيقي ليس مجرد صورة عقلية ذاتية ، بل هو ماهية الأشياء . غير أن هذه لا تعدو أن تكون الخطوة الأولى للمعرفة ، والجهد الأكبر فيها ينصب على ايضاح وعرض العلاقة بين الماهية والوجود ، بين الحقيقة المحفوظة في المفهوم ، والحالة الفعلية التي توجد عليها الأشياء .

وتختلف العلوم بعضها عن البعض تبعا لطريقة ارتباط الموضوعات التي تبحثها هذه العلوم بحقيقتها (حقيقة هذه الموضوعات) ، وتبدو هذه الفكرة محيرة للذهن ، الا اذا أخذ المرء في اعتباره أن الحقيقة عند هيجل تعنى نوعا من الوجود فضلا عن كونها نوعا من المعرفة، وأن العلاقة بين أى موجود وحقيقته هي بالتالى علاقة موضوعية متعلقة بالأشياء ذاتها . ويضرب هيجل لفكرته هذه مثلا بايضاح التقابل بين المعرفة الرياضية والمعرفة الفلسفية . فماهية المثلث القائم الزاوية أو « طبيعته » هي أن أضلاعه تجمعها تلك العلاقة التي تنص عليها نظرية فيثاغورس؛ ولكن هذه الحقيقة تقع « خارج » المثلث . فالبرهنة على النظرية هي عملية لا تقوم بها الا الذات العارفة . « ان المثلث . . . يقطع اربا ، وتصنع من أجزائه أشكال أخرى يؤدي اليها التركيب أو البناء في المثلث . » (٤) ومعنى ذلك أن ضرورة البناء أو التركيب لا تنشأ من طبيعة المثلث أو من مفهومه . « ان عملية البرهان الرياضى لا تنتمى الى الموضوع ، وانما هي وظيفة تحدث خارج المسألة موضوع البحث . . فطبيعة المثلث القائم الزاوية لا تنقسم الى عوامل على النحو الوارد في التركيب الرياضى اللازم لاثبات القضية المعبرة عن العلاقة بين أجزائه ، بل ان عملية انتاج النتيجة بأسرها انما هي مسألة معرفة تسلك طريقها الخاص في تحقيق هذا الهدف . » (٥) وبعبارة أخرى فالحقيقة المتعلقة بالموضوعات الرياضية توجد خارجها ، في الذات العارفة . . ومن ثم فان هذه الموضوعات هي ، بمعنى أدق ، كيانات « خارجية » تفتقر الى الحقيقة والماهية .

أما موضوعات الفلسفة فانها ترتبط بحقيقتها فى علاقة داخلية وثيقة . مثال ذلك أن المبدأ القائل ان « طبيعة الانسان تقتضى الحرية ، وأن الحرية شكل من أشكال العقل » - هذا المبدأ ليس حقيقة تفرضها على الانسان نظرية فلسفية اعتباطية ، بل ان من الممكن اثبات أنه هو الهدف الباطن للانسان ، وهو حقيقته الأصيلة . وليس ما يعطينا برهان هذا المبدأ هو عملية معرفة خارجية ، بل هو تاريخ الانسان ذاته . ففي الفلسفة تكون العلاقة بين الموضوع وبين حقيقته حدثا فعليا Geschehen . ولنعد مرة أخرى الى المثل الذي أوردناه فنقول ان الانسان يجد أنه ليس حرا ، وأنه منفصل عن حقيقته ، يحيا حياة متخبطة غير حقيقية ، فالحرية شيء ينبغى له أن يكتسبه بالتغلب على عبوديته ، وهو يكتسبها بالفعل

(٤) ص ٤٠ .

(٥) ص ٣٦ .

حين يعرف بمضى الوقت امكاناته الحقيقية . ان الحرية تفترض مقدما شروطا تجعل الحرية الممكنة ، وأعني بها السيطرة الواعية العاقلة على العالم . . . وتلك نتيجة يتحقق صدقها في التاريخ المعروف للبشرية . فمفهوم الانسان أو فكرته هو تاريخه كما تدركه الفلسفة ، وعلى ذلك ففي الفلسفة ترتبط الماهية والوجود في علاقة متبادلة وثيقة ، ويكون لعملية اثبات الحقيقة فيها صلة بالموضوع الموجود ذاته . فالماهية تنشأ خلال عملية الوجود ، وبالعكس فان مسار الوجود هو «عودة» الى الماهية (٦) .

ان المعرفة الفلسفية لا تستهدف الا « الأساسيات » ذات الصلة الوثيقة بمصير الانسان ومصير عالمه . . . والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم في شكله الحقيقي ، أى العالم بوصفه عقلا . . . والعقل بدوره لا يشعر بكيانه كاملا الا مع تطور البشرية . . . وعلى ذلك فان الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعا بحياة الانسانية ؛ وهى أعمق غاياته وأهدافه . . . هذا ، فى نهاية المطاف ، هو معنى العبارة القائلة ان الحقيقة كامنة أو باطنة فى موضوع الفلسفة ، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكتراث به ، كما هى الحال فى الرياضيات ، ووجود الموضوع وجودا حقيقيا هو مسألة حياة (وموت) ، والطريق المؤدى الى الحقيقة ليس عملية معرفية فحسب ، بل هو أيضا عملية تاريخية .

هذه العلاقة بين الحقيقة والوجود هى التى تميز المنهج الفلسفى . فالحقيقة الرياضية يمكن أن تدرك فى قضية واحدة ؛ وتكون هذه القضية صحيحة ونقيضها باطلا . أما فى الفلسفة فان الحقيقة عملية فعلية لا يمكن ادراجها فى قضية . . . « فليس عنصرها ومضمونها هو المجرد أو غير الواقعى ، بل هو الواقعى ، وما يقيم ذاته وتكمن فى داخله الحياة ، وما يمكن الوجود فى مفهومه نفسه . . . انه العملية التى تخلق لحظاتها خلال مسارها ، ونمر بها جميعا ، وهذه الحركة بأسرها هى التى تكون مضمونه الإيجابى ، وحقيقته . » (٧) هذه العملية يستحيل أن تستوعبها قضية واحدة . مثال ذلك أن القضية « طبيعة الانسان هى الحرية فى العقل » غير صحيحة لو نظر اليها فى ذاتها . فهى تغفل كل الوقائع التى تؤلف معنى الحرية والعقل ، والتى تتجمع فى كل النزوع التاريخى نحو الحرية والعقل . وفضلا عن ذلك فان القضية باطلة من حيث ان الحرية والعقل لا يمكن أن يظهر الا بوصفهما نتيجة

(٦) ص ٣٩ .

(٧) ص ٤٣ - ٤٤ .

للمعملية أو المسار التاريخي . فقهر العبودية واللامعقولية جزآن لا يتجزآن من حقيقتها . . أى أن البطلان هنا لا يقل ضرورة وواقعية عن الحقيقة . . ولا بد من النظر الى البطلان على أنه « الصورة الخاطئة » للموضوع الفعلي، أو حقيقته - أى على أنه هذا الموضوع فى وجوده اللاحقيقى ؛ فالباطل هو آخرية الجوهر otherness والوجه السلبى له (٨) ، ولكنه مع ذلك جزء منه ، ومن هنا كان جزءا مكونا لحقيقته .

والمنهج الجدلى هو الذى يتمشى مع هذا البناء أو التركيب المميز للموضوع الفلسفى ، وهو يحاول أن يردد حركته الفعلية ويتابعها ، فالمنهج الفلسفى لا يكون صحيحا الا اذا كان يشمل الحالة السلبية والايجابية ، واذا كانت تتكرر فيه عملية التحول الى البطلان ثم العودة الى الحقيقة . والجدل ، بوصفه مذهباً من هذا النوع ، هو المنهج الصحيح للفلسفة ، وهو يكشف لنا أن الموضوع الذى يتعامل معه يوجد فى حالة من « السلبية » ينفذها الموضوع عن نفسه ، بفضل الضغوط التى يمارسها عليه وجوده الخاص ، وذلك خلال عملية استعادته لحقيقته .

واذن ، فان لم تكن هناك فى الفلسفة قضية واحدة صحيحة بمعزل عن الكل ، فبأى معنى يكون النسق الكلى صحيحا ؟ ان المنهج الجدلى يغير معنى القضية ومبناها ، ويجعلها شيئا مختلفا تماما عن القضية فى المنطق التقليدى ، فهذا المنطق الأخير ، الذى يشير اليه هيجل باسم : منطق الموقف الطبيعى common sense ويعنى بذلك منطق المنهج العلمى التقليدى أيضا - يعالج القضايا على أنها تتألف من موضوع ، يستخدم قاعدة ثابتة مستقرة ، ومحمول يلحق به . والمحمولات هى الخواص العارضة ، أو هى ، بلغة هيجل : (تعيينات determinations) لجوهر ثابت بدرجات متباينة .

وفى مقابل هذه النظرة الى القضية ، يضع هيجل ، الحكم التأملى أو النظرى speculative فى الفلسفة . (٩) هذا الحكم التأملى ليس له موضوع سلبى ثابت ، بل ان موضوعه ايجابى يتطور الى محمولاته . فالمحمولات هى مختلف أشكال وجود الموضوع ، أو لنعبر عن ذلك تعبيرا مختلفا الى حد ما ، فنقول ان ما يحدث هو أن الموضوع « يتراجع » ويتحول الى المحمول ، وهكذا فان الحكم التأملى يهز « القاعدة

(٨) ص ٣٦ .

(٩) ص ٦٩ .

الصلبة « للقضية التقليدية » حتى جذورها ، وموضوعه الوحيد هو نفس حركة موضوع الحكم هذه . » (١٠) مثال ذلك أن القضية القائلة ان الله هو الوجود ، اذا ما نظر اليها على أنها حكم تأملي ، لا تعنى أن الموضوع ، وهو الله ، « يمتلك » أو « يحمل » المحمول (الوجود) ضمن محمولات أخرى متعددة ، بل تعنى أن الموضوع ، وهو الله ، « يتحول » الى الوجود . و « الوجود » هنا « ليس محمولا » بل هو الطبيعة الأساسية لله . فالموضوع ، أى الله ، « يبدو وكأنه لم يعد ما كان عليه عندما طرحت علينا القضية ، أعنى موضوعا ثابتا » ويبدو أنه أصبح هو المحمول . (١١) وعلى حين أن الحكم والقضية التقليديين ينطويان على تمييز واضح للموضوع من المحمول ، فإن الحكم التأملي يشوه ويدمر « طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام » . وهو يسدد الى المنطق الصورى التقليدى الضربة القاضية ، اذ يصبح الموضوع هو المحمول دون أن يصبح فى الوقت ذاته فى هوية معه . وتلك عملية لا يمكن التعبير عنها تعبيرا وافيا فى قضية واحدة ، « فالقضية كما تظهر هى مجرد شكل فارغ . » (١٢) ومقر الحقيقة ليس القضية ، بل هو النسق الدينامى للأحكام التأملية ، الذى ينبغى أن يتجاوز كل حكم فيه كل حكم آخر « ويرفعه » ، بحيث أن العملية الكاملة هى وحدها التى تمثل الحقيقة .

على أن ما يهز المنطق التقليدى والفهم التقليدى للحقيقة « حتى جذورها » ليس مجرد أمر تعسفى تصدره الفلسفة ، بل هو الاستبصار بالواقع فى حركته الدينامية . فالمضون الخاص بالحكم التأملي هو المسار الموضوعى للواقع فى صورته الأساسية ، الشاملة ، لا فى مظهره . وبهذا المعنى الأساسى يمكن القول ان تحول هيجل من المنطق التقليدى الى المنطق المادى هو الخطوة الأولى فى اتجاه التوحيد بين النظرية والتطبيق العملى . والواقع أن احتجاجه على « الحقيقة » الشكلية الجامدة للمنطق التقليدى كان احتجاجا على الفصل بين الحقيقة وصورها وبين العمليات العينية ، واحتجاجا على الحيلولة بين الحقيقة وبين ممارسة أى تأثير موجه مباشر على الواقع .

لقد كانت الفلسفة المثالية فى ألمانيا تدافع عن حق النظرية فى توجيه التطبيق العملى . ذلك لأن الفلسفة المثالية كانت تمثل أكثر أنواع

(١٠) ص ٥٩ .

(١١) ص ٦١ .

(١٢) ص ٦٥ .

الوعي السائد عندئذ تقدما ، ولم يكن لفكرة العالم الذى تشيع فى أرجائه الحرية والعقل من ملجأ أضمن من ذلك الذى كان يقدمه ذلك المجال التجريدى للثقافة . والحق أن من المحال أن يفهم التطور اللاحق للفكر الأوروبى بمعزل عن أصوله المثالية .

ان التحليل الدقيق لكتاب « ظاهريات الروح » يحتاج الى أكثر من مجلد . . على أننا نستطيع أن نستغنى عن هذا التحليل ، مادامت الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب تعالج مشكلات سبق أن أوضحنا معالمها عند مناقشة مذهب «يينا» ، وسوف نقتصر فى تفسيرنا على الأقسام الافتتاحية، التى تعرض المنهج الجدلى بتفصيل كبير ، وتحدد نمط الكتاب بأسره . (١٣)

تبدأ المعرفة حين تقضى الفلسفة على تجربة الحياة اليومية ، فتحليل هذه التجربة هو نقطة البدء فى البحث عن الحقيقة . ان موضوع التجربة يعطى أولا عن طريق الحواس ، ويتخذ شكل المعرفة الحسية أو اليقين الحسى sinnliche Gewissheit . والصنف المميز لهذا النوع من التجربة هى أن الذات فيه ، شأنها شأن الموضوع ، تبدأ على هيئة « هذا فردى » ، هنا والآن . فأننا أرى هذا البيت ، هنا فى هذا المكان بعينه وفى هذه اللحظة ذاتها ، والبيت ينظر اليه على أنه « واقعى » ويبدو موجودا بذاته . أما « الأنا » الذى يراه فيبدو غير أساسى « ويمكن أن يكون أو ألا يكون » ، « ولا يعرف الموضوع الا لأن الموضوع يوجد » (١٤) .

ولو مضينا قليلا فى التحليل ، لوجدنا أن ما يعرف فى هذه التجربة ، وما يتمسك به اليقين الحسى بوصفه ملكا ثابتا له وسط صيرورة الانطباعات ، ليس الموضوع ، وهو البيت بل هو ال « هنا » و « الآن » . فلو أدت رأسى ، لاختفى البيت وبدأ موضوع آخر يمكن أن يختفى بدوره اذا ما أدت رأسى مرة أخرى . فلكى أظل محتفظا بالمضمون الفعلى لليقين الحسى ، ولكى أحدد معامله ، ينبغى على أن أشير الى « هنا » و « الآن » على أنهما العنصران الوحيدان اللذان يظلان ثابتين وسط التغير الدائم للمعطيات الموضوعية . فما هو ال « هنا » والآن ؟ « هنا » بيت ، ولكن « هنا » بالمثل ليست بيتا ، بل شجرة ، وشارع ، وانسان ، وما الى ذلك . « والآن » نهار ، ولكن بعد وقت معين سيصبح « الآن » ليلا ،

(١٣) قارن التحليل الرائع الذى قام به J. Loewenberg فى مقالته عن ظاهريات الروح ، فى مجلة Mind المجلد ٤٣ و ٤٤ ، ١٩٣٤ - ٥ .
(١٤) ص ٩٢ .

تم صباحا ، وما الى ذلك • ويظل « الآن » على ما هو عليه طوال اختلافات النهار أو الليل أو الصباح • فضلا عن ذلك فهو ليس « آنا » الا لكونه مغايرا للنهار أو الليل أو أية لحظة أخرى في الزمان • فهو يحفظ ذاته عن طريق سلب كل اللحظات الأخرى للزمان • وبعبارة أخرى فان « الآن » يوجد بوصفه شيئا سلبيا ، ووجوده لاوجود • ومثل هذا يصدق على ال « هنا » • فال « هنا » ليس البيت ولا الشجرة ولا الشارع ، بل هو « ما يكون ويظل عند اختفاء البيت والشجرة وما الى ذلك ، ويمكنه أن يكون أو ألا يكون بيتا أو شجرة • » (١٥) ومعنى ذلك أن « الآن » و « هنا » شيئان كليان • ويقول هيجل اننا نطلق اسم الكلى على الكيان « الذى يكون بالسلب ومن خلاله ، والذى لا يكون هذا ولا ذاك ، والذى يكون ليس هذا a not — this ، وسيان عنده أن يكون هذا أو ذاك » • وهكذا يثبت تحليل اليقين الحسى حقيقة الكلى ، ويكشف فى الوقت ذاته عن فكرة فلسفية هى فكرة الكلية • فنفس مضمون الوقائع الملاحظة يثبت حقيقة الكلى ، وهذا الكلى يوجد فى نفس عملية ظهور هذه الوقائع ، ولا يمكن التوصل اليه فى الجزئيات وبواسطتها •

واذن ، فما هى ذى النتيجة الأولى التى نتوصل اليها من التحليل الفلسفى لليقين الحسى : ان « حقيقة اليقين الحسى ، والمضمون الحقيقى للتجربة الحسية » (١٦) ليس الموضوع الجزئى الفردى ، بل هو الكلى • وتنطوى هذه النتيجة على شئ أدعى الى الاستغراب ، فمن الواضح بذاته ، فى نظر التجربة الحسية ، أن الموضوع هو الأساسى ، وهو « الواقعى » ، على حين أن الذات غير أساسية ، ومعرفتها تتوقف على الموضوع • ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقية هى « عكس ما بدا لأول وهلة على خط مستقيم » (١٧) اذ يتبين أن الكلى هو المضمون الحقيقى للتجربة • ومستقر الكلى هو الذات لا الموضوع ، فالكلى يوجد « فى تلك المعرفة التى كانت من قبل هى العامل غير الأساسى • » (١٨) ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته ، بل يكون « لأننى أعرفه » • وهكذا يكمن أساس يقين التجربة الحسية فى الذات ؛ فهو ، كما يقول هيجل ، يستبعد من الموضوع ، ويدفع ثانياة الى « الأنا » •

• (١٥) ص ٩٤ •

(١٦) الموضوع نفسه •

(١٧) ص ٩٥ •

(١٨) الموضع نفسه •

فاذا مضينا أبعد من ذلك فى تحليل التجربة الحسية ، لكشف لنا هذا التحليل عن أن « الأنا » يمر بنفس العملية الجدلية التى يمر بها الموضوع ، ويتكشف على أنه شىء كلى . ففى البداية يبدو الأنا الفردى ، « أنائى » الخاص ، كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة فى صيرورة المعطيات الحسية . « ان احتفاظى بالآن وال « هنا » المعينين ، اللذين نقصدهما ، هو الذى يحول دون اختفائهما » . على أننى أقرر أن الوقت نهار ، وأننى أرى بيتا ، وأسجل هذه الحقيقة ، بينما قد يقرر غيرى حين يقرأها فيما بعد أن الوقت ليل وأنه يرى شجرة . « ولكلنا الحقيقتين نفس الصدق » ، كما أن كلا منهما تصبح باطلة بتغير الزمان والمكان . . . وعلى ذلك فان الحقيقة لا يمكن أن ترتبط « بأنا » فردى بعينه . . . فاذا قلت اننى أرى بيتا هنا والآن ، أعنى أن كل شخص يمكنه أن يحل محلى بوصفه ذاتا تقوم بهذا الإدراك . . . فأنا فى هذه الحالة أفترض مقدما « الأنا من حيث هو كلى ، ذلك الأنا الذى ليس ابصاره هو ابصار هذه الشجرة أو هذا البيت ، بل هو ابصار فحسب » . وكما أن « الآن » وال « هنا » هما كليان فى مقابل مضمونهما الفردى ، فكذلك نجد « الأنا » كليا فى مقابل كل أنا فردى .

على أن فكرة الأنا الكلى تصدم الفهم السائد فى الموقف الطبيعى ، وان كانت اللغة اليومية تستخدمها على الدوام . . . فعندما أقول « أنا » أرى ، أو أسمع ، وما الى ذلك ، أضع كل شخص فى موضعى ، وأستبدل أى أنا آخر بأنائى الفردى . « وعندما أقول : أنا ، أو : هذا الفرد ، أقول بصورة عامة تماما : كل الأنوات ، وأقول ان كل واحد هو ما أقول ، وكل واحد هو : أنا ، هذا الأنا الفردى . »

وهكذا تكتشف التجربة الحسية أن الحقيقة لا تكمن فى موضوعها الجزئى ، ولا فى الأنا الفردى . فالحقيقة هى محصلة عملية سلب مزدوجة ، ألا وهى :

١ - سلب « الوجود بذاته » من الموضوع .

٢ - سلب الأنا الفردى بتحويل الحقيقة الى الأنا الكلى . وهكذا يتم « توسط » الموضوعية مرتين ، أى أنها تشيد مرتين بواسطة الوعي ، وتظل منذ هذا الحين مقيدة بالوعي . . . فنمو العالم الموضوعى متشابك تشابكا تاما مع نمو الوعي .

على أن الموقف الطبيعي common sense يأبى مثل هذا الهدم لحقيقته ، ويدعى أنه قادر على إيضاح « الآن » وال « هنا » الجزئي اللذين يعنيهما بدقة ٠٠ ويقبل هيجل هذا التحدى ، فيقول : « لنر اذن كيف يتركب « الآن » وال « هنا » المباشر الذى يعرض علينا . » (١٩) اننى حين أشير الى « آن » معين ، « يكون قد كف عن الوجود فى الوقت الذى يشار فيه ٠٠ » فالآن « الموجود مخالف للآن المشار ائيه ، ويمكننا أن ندرك أن الآن هو هذا بعينه – أعنى أن يوجد حين لا يعود موجودا » . وهكذا فان الإشارة الى « الآن » هى عملية تتضمن المراحل الآتية :

١ - أشير الى « الآن » وأقرر أنه هكذا وعلى هذا النحو ٠٠ « ومع ذلك فانى أشير اليه بوصفه شيئاً موجودا » ، واذ أفعل ذلك ، فانى ألغى الحقيقة الأولى وأقرر :

٢ - أن « الأنا » كان موجودا ، وأن هذه هى الحقيقة ٠٠ ولكن ما كان موجودا ، لا يكون موجودا ٠٠ وعلى ذلك :

٣ - فانى ألغى الحقيقة الثانية ، وأنفى نفى « الآن » وأقره مرة أخرى على أنه حقيقة ٠٠ غير أن هذا « الآن » ، الذى تسفر عنه العملية بأكملها ، ليس هو « الآن » الذى كان يعنيه الموقف الطبيعى فى المرة الأولى ٠٠ انه لا يكثرث بـماض أو حاضر ٠٠ انه « الآن » الذى مضى ، والآن الذى هو حاضر ، وما الى ذلك ، وهو فى ذلك كله نفس « الآن » ٠٠ أى أنه ، بعبارة أخرى ، شىء كلى ٠

وهكذا أثبتت التجربة الحسية ذاتها أن مضمونها الحقيقى ليس الجزئى بل الكلى ٠٠ « ان العملية الجدلية المتضمنة فى اليقين الحسى ليست الا مجرد تاريخ مسارها ، وتجربتها ؛ وما اليقين الحسى ذاته الا هذا التاريخ فحسب ٠ » (٢٠) فالتجربة ذاتها تنتقل الى شكل أعلى للمعرفة، هدفه هو الكلى ، واليقين الحسى يتحول الى ادراك حسى .

ويتميز الادراك الحسى Wahrnehmung عن اليقين الحسى بأن « مبدأه » هو الكلية ٠٠ فموضوعات الادراك الحسى أشياء Dinge والأشياء تظل محتفظة بهويتها وسط تغيرات « الآن » وال « هنا » .

(١٩) ص ٩٨ .

(٢٠) ص ١٠٠ .

مثال ذلك أننى أطلق على هذا الشيء الذى أدركه هنا والآن اسم « الملح »
 .. وفى هذه الحالة لا أشير الى كثرة « الآلات » و « الهنات » heres
 التى يتمثل بها لى ، بل الى وحدة محددة وسط تباين « خواصه
 Eigenschaften فأنا أشير الى « شيئية » الشيء ، وأقول أن الملح أبيض ،
 مكعب الشكل ، وغير ذلك . هذه الخواص فى ذاتها كلية ، مشتركة بين
 أشياء متعددة .. ويبدو أن الشيء ذاته ليس الا « المعية البسيطة »
 لهذه الخواص ، وهو « وسيطها » العام . ولكنه أكثر من مجرد هذه
 المعية البسيطة .. فخواصه ليست اعتباطية يمكن الاستعاضة عنها
 بغيرها ، بل هى « تستبعد » الخواص الأخرى و « تنفيها » . فإذا كان
 الملح أبيض مالحا، انه لا يمكن أن يكون أسود وحلوا .. وليس الاستبعاد
 مسألة اعتباطية متعلقة بالتعريف ، بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ أن
 التعريف يتوقف على المعطيات التى يقدمها الشيء ذاته .. فالمالح هو الذى
 يستبعد وينفى خواص معينة تتناقض مع « كونه ملحاً » .. وعلى ذلك
 فليس الشيء « وحدة غير مكرثة بما تكونه » .. بل هو وحدة مستبعدة ،
 طاردة (٢٢)

وهكذا يبدو الموضوع حتى الآن موضوعا محدد المعالم ، يتعين على
 الادراك الحسى أن يكتفى بقبوله و « يأخذه لنفسه » سلبيا .. فالادراك
 الحسى ، كالتجربة الحسية ، يستخلص الحقيقة أولا من الموضوع .. غير
 أنه ، كالتجربة الحسية أيضا ، يكتشف أن الذات نفسها هى التى تؤلف
 موضوعية الشيء .. ذلك لأن الادراك الحسى حين يحاول تحديد ما يكونه
 الشيء فى حقيقته ، يغرق فى سلسلة من المتناقضات .. فالشيء وحدة
 وكثرة فى الوقت ذاته .. ولا يمكن تجنب التناقض عن طريق نسبة
 كل من هاتين الصفتين الى كل من عاملى الادراك ، بحيث تلحق الوحدة
 بوعى الذات ، والكثرة بالموضوع .. فهيرجل يبين أن هذا لا يؤدى الا الى
 متناقضات جديدة .. كذلك لا يفيدنا أن نفترض أن الشيء هو فى واقع
 الأمر وحدة وأن الكثرة ناتجة عن علاقته بالأشياء الأخرى (٢٣) . فكل
 ما تثبته جميع هذه المحاولات التى تبذل للتخلص من التناقض ، هو أن
 هذا التناقض لا مفر منه ، وهو يكون مضمون الادراك الحسى ذاته ..
 ان الشيء هو فى ذاته وحدة واختلاف ، أى وحدة فى اختلاف .. ويؤدى
 تحليل هيرجل التالى لهذه العلاقة الى تحديد جديد للكلية .. فالكل الحقيقى

(٢١) ص ١٠٤ .

(٢٢) ص ١٠٨ .

(٢٣) ص ١١٧ .

ينطوى على تنوع ، ويحتفظ فى الوقت ذاته بنفسه ، بوصفه وحدة « تستبعد وتطرد » (العناصر الأخرى) فى كل الظروف الجزئية . . وعلى هذا النحو يتجاوز تحليل الادراك الحسى تلك النقطة التى تم الوصول اليها فى تحليل التجربة الحسية . . فالكلى الذى يشار اليه الآن على أنه المضمون الحقيقى للمعرفة ، يحمل طابعا مختلفا . . ذلك لأن علاقة الشيء بالأشياء الأخرى لا تقتصر الآن على التحكم فى وحدته ، بل انها تؤسسها، وتصبح هذه العلاقة ذاتها هى قوام شئيته . . مثال ذلك أن الملح لا يكون على ما هو عليه الا فى علاقته بذوقنا ، وبالطعام الذى يضاف اليه هذا الملح ، وبالسكر . . الخ . صحيح أن الملح ، من حيث هو شيء ، أكثر من مجرد الجمع بين هذه العلاقات ؛ فهو وحدة فى ذاتها ولذاتها ، غير أن هذه الوحدة لا توجد الا فى هذه العلاقات ، وهى ليست شيئا « من ورائها » أو خارجها . ان الشيء يصبح نفسه من خلال تقابله مع الأشياء الأخرى ، وهو ، كما يقول هيجل ، وحدة ذاته مع أضدادها، أو الوجود لذاته مع الوجود لغيره (٢٤) . وبعبارة أخرى فان نفس « جوهر » الشيء ينبغى أن يستجمع من العلاقة التى يقيمها هو ذاته مع الأشياء الأخرى . غير أن هذا أمر يتجاوز تحقيقه نطاق قدرة الادراك الحسى ؛ فهو عمل الفهم (التصورى) .

لقد أدى تحليل الادراك الحسى الى اظهار « الوحدة فى التنوع » ، أو « الكلى غير المشروط » ، بوصفه الصورة الحقيقية لموضوع المعرفة ، وهو غير مشروط لأن وحدة الشيء تؤكد ذاتها على الرغم من كل الشروط المحددة ، ومن خلال هذه الشروط . . وعندما حاول الادراك الحسى الوصول الى المضمون الحقيقى لموضوعه ، تبين أن « الشيء » وحدة تكون ذاتها فى كثرة من العلاقات المتنوعة مع الأشياء الأخرى . وهنا يدخل هيجل تصور القوة من أجل تفسير الطريقة التى يتماسك بها الشيء بوصفه وحدة تتحكم فى ذاتها ، خلال هذه العملية ، فيقول ان جوهر الشيء لا يمكن أن يفهم الا على أنه قوة .

ويضم تصور القوة فى ذاته كل العناصر التى كان التحليل الفلسفى حتى الآن يجدها مميزة للموضوع الحقيقى للمعرفة . . فالقوة هى ذاتها علاقة تجمع بين أطراف متميزة ، ولكن كلا منها ليس منفصلا عن الآخر ،

وهي ليست عارضة في كل الظروف ، بل تتحدد بذاتها بالضرورة (٢٥) .
ولن نتبع هنا بالتفصيل مناقشة هيجل لهذا التصور ، بل سنقتصر على
عرض نتائج هذه المناقشة .

إذا نظرنا الى جوهر الأشياء على أنه قوة ، كنا بذلك نشطر
الواقع فعلا الى بعدين .. فنحن نتجاوز الخواص المدركة حسيا للأشياء ،
ونصل الى شيء يتجاوزها ، ويقع من ورائها ، نعرفه بأنه هو « الحقيقي » .
ذلك لأن القوة ليست كيانا في عالم الادراك الحسى ، وهي ليست شيئا أو
كيفية نستطيع أن نشير اليها ، كالأبيض أو المكعب . بل اننا لا نستطيع
أن ندرك الا تأثيرها ، أو التعبير عنها ، ووجودها في نظرنا ينحصر في هذا
التعبير عنها . فالقوة ليست شيئا مستقلا عن تأثيرها ، بل ان وجودها
ينحصر كله في هذا الكون والفساد ، فاذا كان جوهر الأشياء هو القوة ،
لا تضح أن طريقة وجود الاشياء هي طريقة وجود المظهر ؛ ذلك لأن الكائن
الذى لا يوجد الا من حيث هو زائل أو عابر ، والذى هو « فى ذاته
وجود خالص ، هو ما نسميه ... بالمظهر Schein » (٢٦) واللفظ
المظهر عند هيجل معنى مزدوج . فهو يعنى أولا ان الشيء يوجد على نحو
من شأنه أن يكون وجوده مختلفا عن ماهيته ؛ وهو يعنى ثانيا أن ما يبدو
ليس مجرد مظهر ، بل هو تعبير عن ماهية لا توجد الا كمظهر .. أى أن
المظهر ، بعبارة أخرى ، ليس لوجودا ، بل هو مظهر الماهية .

ويؤدى كشف الحقيقة القائلة ان القوة هي جوهر الأشياء ، الى انارة
الطريق أمام عملية المعرفة لكي تنفذ الى عالم الماهية .. ذلك لأن عالم
التجربة الحسية والادراك الحسى هو عالم الظاهر .. أما عالم الماهية فهو
عالم « فوق الحسى » ، يتجاوز عالم الظاهر المتغير الزائل هذا .. ويصف
هيجل هذه الرؤية الأولى للماهية بأنها « أول مظهر للعقل ، ومن ثم فهي
مظهر ناقص له » - وهو ناقص لأن الوعى لا يزال يجد حقيقته « فى صورة
موضوع ما » ، أى بوصفها شيئا مقابلا للذات ، فعالم الماهية يظهر بوصفه
العالم « الباطن » للأشياء .. وهو يظل « بالنسبة الى الوعى مجرد تجاوز
محض ، لأن الوعى لا يكون قد وجد ذاته فيه بعد » .

(٢٥) انظر « منطق يينا » ، ص ٥٠ : القوة « تجمع فى ذاتها طرفى العلاقة ،
الهوية والاختلاف .. والجوهر ، منظورا اليه كقوة ، هو علة فى ذاته .. والقوة هي
نفس التحدد الذى يجعل من الجوهر هذا الجوهر المحدد ، وفى الوقت ذاته يضعه
بوصفه مرتبطا بضده » .

(٢٦) ظاهريات الروح ، ص ١٣٦ .

غير أن الحقيقة لا يمكن أن تظل إلى الأبد بعيدة المنال عن الذات لو شاء الإنسان أن يتخلص من وجود غير حقيقي في عالم غير حقيقي . . ومن هنا فإن التحليل التالي ينتقل إلى مهمة إثبات أن الذات نفسها توجد من وراء مظهر الأشياء ، وأنها تؤلف ماهية الأشياء ذاتها . . والواقع أن إصرار هيجل على ضرورة التعرف على الذات من وراء مظهر الأشياء إنما هو تعبير عن الرغبة الأساسية لدى المثالية في أن يعمل الإنسان على تحويل العالم المغترب إلى عالم خاص به . . ومن هنا فإن « ظاهريات الروح » تسلك هذا الطريق نفسه ، عن طريق المزج بين عالم المعرفة وعالم التاريخ ، والانتقال من كشف الذات إلى مهمة السيطرة على الواقع من خلال العمل الواعي بذاته .

ويؤدي تصور القوة إلى الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي ، فإذا تصورنا جوهر الأشياء على أنه قوة ، فإن ثبات العالم الموضوعي يرتد إلى تفاعل بين حركات . . غير أن التصور يعني أكثر من مجرد هذا التفاعل ، فالقوة تمارس قدرة معينة على آثارها ، وتظل على ما هي عليه وسط مظاهر متباينة ، وبعبارة أخرى فهي تسلك وفقا « لقانون » كامن ، بحيث أن حقيقة القوة ، كما يعبر عنها هيجل ، هي « قانون القوة » das Gesetz der Kraft (٢٧) . . فعالم الماهية ليس ، كما بدا لأول وهلة ، مجرد تفاعل أعمى بين القوى ، وإنما هو عالم قوانين ثابتة تتحكم في صورة العالم المدرك حسيا . . وعلى حين أن كثرة هذه الصور تبدو في البداية كما لو كانت تقتضي كثرة مناظرة من القوانين ، فإن المزيد من التحليل يبين لنا أن التنوع ليس إلا وجهها ناقصا للحقيقة ، وأن المعرفة ، إذ تأخذ على عاتقها توحيد القوانين الكثيرة في قانون واحد مهيم عليها ، تنجح ، في هذه المرحلة المبكرة ، في استجماع الصورة العامة لهذا القانون . . فالمعرفة بالأشياء تكون مندرجة تحت قانون إذا كانت قد « جمعت كل لحظات مظهرها وحافظت عليها » في ماهيتها الباطنة ، وكانت قادرة على المحافظة على هويتها الأساسية في علاقاتها بالأشياء جميعا . . ومن الواجب أن تفهم هوية « الجوهر » هذه ، كما أوضحنا من قبل ، على أنها عمل تختص به « ذات » هي في أساسها عملية « توحيد دائم للأضداد » (٢٨) .

لقد كشف التحليل السابق عن أن ماهية الأشياء هي القوة ، وماهية القوة هي القانون . . على أن القوة ، مندرجة تحت قانون ، هي ما يميز

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ١٤٢ .

(٢٨) انظر ص ٨٧ من قبل .

الذات الواعية بنفسها . . ومن ثم فإن ماهية العالم الموضوعي تشير الى وجود الذات الواعية بنفسها ، وتؤدي اليها . . فالفهم لا يجد الا ذاته حين يبحث عن ماهية الأشياء من وراء مظهرها . . « من الواضح أنه ، من وراء الستار المزعوم ، الذى يقال انه يخفى العالم الباطن ، لا يوجد شيء يمكن رؤيته ما لم ننتقل نحن أنفسنا الى ما وراءه ، لكى يمكننا بذلك أن نرى ما قد يكون هناك من شيء وراءه يمكن رؤيته » (٢٩) . فحقيقة الفهم وعى ذاتي . . وهكذا ينتهى الفصل الأول من « الظاهريات » ، ويبدأ تاريخ الوعى الذاتى .

وقبل أن نتبع هذا التاريخ ، ينبغى أن نقوم بعملية تقويم للأهمية العامة للفصل الأول . . فمنه يعرف القارىء أنه لا يوجد ، وراء الستار ، شيء فى ذاته مجهول ، بل توجد الذات العارفة . . فالوعى الذاتى هو ماهية الأشياء . . والشائع أن نقول ، فى هذا الصدد ، ان هذه هى الخطوة المؤدية من كانت الى هيجل ، أى من المثالية النقدية الى المثالية المطلقة . . ولكن الاقتصار على هذا القول ينطوى على اغفال للغرض الذى دفع هيجل الى القيام بهذا الانتقال .

ان الأقسام الثلاثة الأولى من « الظاهريات » هى نقد للوضعية ، (٣٠) والأهم من ذلك أنها نقد لعملية التشيؤ reification . . فلنبدا بهذه الأخيرة . ان هيجل يحاول أن يبين أن الانسان لا يستطيع معرفة الحقيقة الا اذا خرج عن نطاق عالمه المتشئ . . ونحن فى هذا الصدد نستعين لفظ «التشيؤ» من النظرية الماركسية ، التى يدل فيها هذا اللفظ على أن العلاقات بين الناس فى العالم الرأسمالى تبدو كأنها علاقات بين أشياء ، أو أن ما يبدو فى العالم الاجتماعى على أنه علاقات بين الأشياء وقوانين « طبيعية » تنظم حركتها هو فى حقيقة الأمر علاقات بين بشر وبين قوى تاريخية . . مثال ذلك أن السلعة تتضمن فى جميع خواصها العلاقات الاجتماعية للعمل ، وأن رأس المال هو القدرة على التحكم فى الناس . . الخ . . وبفضل هذا الوضع العكسى ، أصبح العالم مغتربا ، لا يتعرف فيه الانسان على ذاته أو يحققها ، بل تطفى عليه الأشياء والقوانين الجامدة .

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ١٦٢ .

(٣٠) تستخدم الوضعية بمعنى عام لتدل على فلسفة التجربة اليومية فى الموقف الطبيعى .

ولقد اهتمدى هيغل الى هذه الحقيقة نفسها فى مجال الفلسفة . .
فالموقف الطبيعى common sense والتفكير العلمى التقليدى ينظران
الى العالم على أنه مجموع كلى من الأشياء التى توجد بذاتها بدرجات
متفاوتة ، ويلتزمان الحقيقة فى موضوعات ينظر اليها على أنها مستقلة عن
الذات العارفة . . وليس هذا مجرد موقف معرفى ، بل هو يماثل فى
شموله سلوك الناس العلمى ، وهو يؤدى بهم الى قبول الاحساس بأنهم
لا يكونون آمنين الا بمعرفة الوقائع الموضوعية والتصرف فيها ، وكلما
كانت الفكرة أبعد عن نوازع الذات الحية واهتماماتها وحاجاتها ، أصبحت
بذلك أكثر حقيقة ، وهذا ، فى رأى هيغل ، أقوى تشهير بالحقيقة . . ذلك
لأنه لا توجد فى نهاية المطاف ، أية حقيقة لا تتعلق أساسا بالذات الحية ،
ولا تكون هى حقيقة الذات . . والعالم يكون عالما مغتربا غير حقيقى مادام
الانسان لا يقضى على موضوعيته الجامدة ويتعرف على نفسه وعلى حياته
الخاصة « من وراء » الصورة الثابتة للأشياء والقوانين . . وعندما يكتسب
الانسان هذا **الوعى الذاتى** آخر الأمر ، يكون بذلك قد اهتمدى الى الطريق
الموصل ، لا الى حقيقة ذاته فحسب ، بل الى حقيقة العالم أيضا . . ومع
التعرف يأتى السلوك : فهو يحاول أن يضع هذه الحقيقة موضع التنفيذ
ويجعل العالم ما هو عليه أساسا ، أى يجعله تحقيقا لوعى الانسان الذاتى .

هذه هى القوة الدافعة التى تتخلل الأقسام الأولى من « ظاهريات
الروح » . فالعمل الحقيقى يفترض مقدما المعرفة الحقيقية ، وهذه الأخيرة
يهددها قبل كل شئ خطر الادعاء الوضعى . . فالوضعية ، وهى فلسفة
الموقف الطبيعى ، تركز على يقين الوقائع . . على أنه ، فى عالم لا تمثل
فيه الوقائع على الاطلاق ما يمكن وما ينبغى أن يكونه الواقع ، يكون معنى
الوضعية ، كما يبين هيغل ، هو التخلي عن الامكانيات الحقيقية للبشر ،
من أجل عالم مزيف غريب . . فهجوم الوضعى على التصورات الكلية ،
على أساس أنها لا يمكن أن ترد الى وقائع ملاحظة ، يستبعد من مجال
المعرفة كل ما لا يمكن أن يكون واقعة بعد . . واذ يثبت هيغل أن التجربة
الحسية والادراك الحسى ، اللذين تلجأ اليهما الوضعية ، لا ينطويان فى
ذاتهما على الواقعة الجزئية الملاحظة ، بل على شئ كلئى ، فانه يفند بذلك
الوضعية من داخلها تفنيدها نهائيا . . وحين يؤكد مرارا وتكرارا أن الكلى يعلو
على الجزئى ، فانه يكافح ضد كل رأى يقصر الحقيقة على الجزئى « المعطى » .
فالكلئى أكثر من الجزئى . . وهذا يعنى ، فى المجال العينى ، أن امكانيات
البشر والأشياء لا تستنفد فى الصور والعلاقات المعطاة التى قد يظهرون بها
واقعيًا ؛ وهو يعنى أن البشر والأشياء هم كل ما كانوا عليه ، وما هم عليه

بالفعل ، ولكنهم مع ذلك أكثر من هذا كله . فحين جعل هيجل من الكلي مقرا للحقيقة ، كان يعبر عن اقتناعه بأن أية صورة جزئية معطاة سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع ، لا تتضمن الحقيقة كاملة . . . فضلا عن ذلك فقد كانت هذه وسيلة للتنديد بانعزال الناس عن الأشياء ، والاعتراف بأن امكاناتهم لا يمكن أن يحتفظ بها الا باعادة التكامل بينهما .

وحين عالج هيجل موضوع الوعى الذاتى ، استأنف تحليل العلاقة بين الفرد وعالمه ، وهو التحليل الذى بدأه فى مذهب الاخلاق System der Sittlichkeit وفى « فلسفة الروح فى فترة يينا » (٣١) ، فالانسان قد تعلم أن وعيه الذاتى يكمن من وراء مظهر الأشياء . . . وهو يشرع الآن فى تحقيق هذه التجربة ، واثبات أنه سيد عالمه . . . وهكذا يجد الوعى الذاتى نفسه فى حالة رغبة Begierde . فالانسان ، وقد تيقظ فيه وعيه الذاتى ، يرغب فى الموضوعات المحيطة به ، ويتملكها ويستخدمها . . . ولكنه خلال ذلك يشعر بأن الموضوعات ليست هى الغاية الحقيقية لرغبته ، بل ان حاجاته لا يمكن تحقيقها الا بالتجمع مع الافراد الآخرين . . . ويقول هيجل : « ان الوعى الذاتى لا يبلغ حالة الرضا الا فى وعى ذاتى آخر . » (٣٢) وهو يفسر معنى هذه العبارة التى تبدو غريبة الى حد ما ، المناقشة التى تليها لعلاقة السيد والعبد . . . ويقوم مفهوم العمل بدور أساسى فى هذه المناقشة التى يبين فيها هيجل أن موضوعات العمل ليست أشياء جامدة ، بل هى تجسيدات حية لماهية الانسان ، بحيث أن الانسان فى تعامله مع هذه الموضوعات ، انما يتعامل فى واقع الأمر مع الانسان .

ان الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه الا من خلال فرد آخر ؛ ووجوده ذاته ينحصر فى « وجوده من أجل آخر » . غير أن العلاقة ليست علاقة تعاون متآلف بين أفراد أحرار بمقدار متساو ، يعملون من أجل الصالح العام فى نفس الوقت الذى يسعون فيه الى تحقيق مصالحهم . . . بل هى على الأصح « صراع حياة أو موت » . ولا سبيل الى وصول الانسان الى الوعى الذاتى ، أى معرفة امكاناته وتحقيقها بحرية ، الا بالمضى فى المعركة الى النهاية . . . فحقيقة الوعى الذاتى ليست هى « الانا » ، بل « نحن » ، وهى « الانا الذى هو نحن » ، ونحن التى هى أنا » . (٣٣)

(٣١) أنظر ص ٧٦ ، ٩٤ من قبل .

(٣٢) ظاهريات الروح ، ص ١٧٣ .

(٣٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٤ .

ولقد قام ماركس فى عام ١٨٤٤ بتعميق المفاهيم الاساسية لنظريته الخاصة عن طريق القيام بتحليل نقدى « لظاهريات الروح » لهيجل . فوصف « اغتراب » العمل فى ضوء مناقشة هيجل للسيد والعبد . ولم يكن ماركس قد عرف مراحل فلسفة هيجل السابقة على « الظاهريات » ، ومع ذلك فانه توصل الى الأثر النقدى لتحليل هيجل ، حتى فى ذلك الشكل المخفف الذى سمح للمشكلات الاجتماعية أن تظهر به فى « ظاهريات الروح » . ورأى ماركس أن عظمة هذا العمل تكمن فى أن هيجل تصور « الخلق الذاتى » للانسان (أى خلق نظام اجتماعى معقول عن طريق سلوك الانسان الحر) على أنه عملية « التشيؤ » و « سلبها » ، أى أنه بالاختصار توصل الى « طبيعة العمل » ، ونظر الى الانسان على أنه « نتيجة عمله » (٣٤) . ويشير ماركس الى بصيرة هيجل النفاذة ، التى كشفت له عن أن السيادة والعبودية تنتج بالضرورة من علاقات معينة ، هى بدورها علاقات فى عالم « متشئ » . وهكذا فان علاقة السيد بالعبد ليست أزلية ولا طبيعية ، بل ترجع جذورها الى شكل محدد من أشكال العمل ، والى علاقة الانسان بنواتج عمله .

والواقع أن تحليل هيجل يبدأ « بتجربة » ، هى أن العالم الذى يتعين على الوعى الذاتى أن يثبت نفسه فيه ، مشطور الى مجالين متصارعين ، فى أحدهما يكون الانسان مقيدا بعمله بحيث يتحكم هذا العمل فى حياته بأسرها ، وفى الآخر يمتلك الانسان عمل شخص آخر ويستحوذ عليه ، ويصبح سيذا بفضل نفس حقيقة التملك والاستحواذ هذه . . . ويصف هيجل هذا الأخير بأنه السيد ، والأول بأنه العبد . . . (٣٥) فالعبد ليس انسانا تصادف أن اشتغل بالعمل ، بل هو فى أساسه عامل ، وعمله هو وجوده . . . فهو يعمل بأشياء لا تنتمى اليه ، بل الى غيره . . . وهو لا يستطيع أن يفصل حياته عن هذه الأشياء ، فهى تكون « القيد الذى لا يستطيع أن يفلت منه » . (٣٦) وهو واقع وقوعا تاما تحت رحمة ذلك الذى يملك هذه الأشياء . . . وينبغى أن يلاحظ أن اعتماد الانسان على الانسان ، تبعا لهذا العرض ، ليس حالة شخصية ، ولا ترجع جذوره الى أحوال شخصية أو طبيعية (أى انحطاط الشخص أو ضعفه أو غير ذلك) ،

(٣٤) « المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز » ، الجزء الاول ، المجلد الثالث . برلين

١٩٣٢ . ص ١٢ .

(٣٥) ظاهريات الروح ، ص ١٨٢ .

(٣٦) الموضع نفسه .

بل هو أمر « تتوسط فيه » الأشياء . . وبعبارة أخرى فهو نتيجة علاقة الانسان بنواتج عمله . . فالعمل يقيد العامل بالموضوعات على نحو يجعل وعيه ذاته لا يوجد الا « على شكل الأشياء وهيئتها » . . فهو يصبح شيئا ينحصر وجوده ذاته في كونه مستخدما . . أى أن وجود العامل هو « وجود من أجل آخر » . (٣٧)

على أن العمل هو في الوقت ذاته الأداة التي تغير من هذه العلاقة . . ففعل العامل لا يختفى حين تظهر نواتج عمله ، بل يحتفظ به فيها . . والأشياء التي يشكلها العمل ويضفى عليها صورتها تملأ العالم الاجتماعى للانسان ، وتقوم فيه بوظيفة موضوعات العمل . . ويتعلم العامل أن عمله هو الذى يبقى على هذا العالم ، وهو يرى نفسه ويتعرف عليها فى الأشياء المحيطة به . . وعندئذ يصبح وعيه « متخرجا » (externalized) فى عمله ، و « ينتقل الى حالة الدوام » . وهكذا فان الوجود المستقل يصبح ، فى نظر الانسان الذى « يكبح ويخدم » ، هو هذا الانسان ذاته (٣٨) . . ولا تعود موضوعات عمله أشياء جامدة تجعله مقيدا بأغلال أناس آخرين ، بل تصبح نواتج لعمله الخاص ، وتغدو بهذا الوصف جزءا لا يتجزأ من وجوده الخاص . . واذا كان ناتج عمله قد تموضع ، فان ذلك لا يجعل من هذا الناتج « شيئا غير الوعى الذى يشكل الشئ عن طريق العمل ؛ ذلك لأن هذه الصورة ذاتها هي وجوده الذاتى الحالى ، الذى يصبح متحققا بالفعل فيها . » (٣٩)

ولا تؤدي عملية العمل الى خلق الوعى الذاتى فى العامل وحده ، بل تخلقه فى السيد بدوره . . ذلك لأن أساس تعريف السيادة هو أن السيد يتحكم فى الأشياء التى يريدونها دون أن يشتغل فى سبيلها (٤٠) . . وهو يشبع هذا النوع من الحاجة عن طريق جعل شخص آخر ، غيره هو ذاته ، يعمل ، ومتعته تتوقف على تحرره هو ذاته من العمل . فالعامل الذى يتحكم هو فيه ، يقدم اليه الموضوعات التى يريدونها فى صورة مكتملة ، جاهزة لكى يستمتع بها ، وعلى هذا النحو فان العامل يحظى السيد من الاضطرار الى مواجهة « الوجه السلبي » للأشياء ، أعنى ذلك الوجه الذى تصبح فيه أغلالا تقيد الانسان ، ويتلقى السيد كل الأشياء على أنها نواتج

(٣٧) المرجع نفسه ، ص ١٨١ .

(٣٨) ص ١٨٦ .

(٣٩) ص ١٨٧ .

(٤٠) ص ١٨٢ .

للعمل ، لا على أنها موضوعات جامدة ، بل على أنها أشياء تحمل طابع الذات التي اشتغلت من أجل انتاجها . وعندما يتعامل السيد مع هذه الأشياء على أنها ملكه الخاص ، فهو في الواقع يتعامل مع وعى ذاتي آخر ، هو وعى العامل ، أي الموجود الذي يصل من خلاله الى اشباع حاجته . . . وعلى هذا النحو يجد السيد أنه ليس « موجودا من أجل ذاته » يتصف بالاستقلال ، بل هو أساسا . يعتمد على وجود آخر ، أي على جهد ذلك الذي يعمل من أجله .

والى هذا الحد كان هيجل يعرض علاقة السيد بالعبد بوصفها علاقة يعترف كل من طرفيها بأن ماهيته تكمن في الآخر ، ولا يبلغ حقيقته الا من خلال الآخر . وهكذا يختفى الآن التضاد بين الذات والموضوع ، وهو التضاد الذي كان يتحكم في أشكال الروح التي وصفت من قبل . فالموضوع ، كما يشكله العمل البشري ويصقله ، هو في واقع الأمر تعبير موضوعي عن ذات واعية بنفسها . « والشيئية » التي تلقت شكلها وصورتها بالعمل ، ليست أي جوهر سوى الوعى . وعلى هذا النحو يكون لدينا شكل جديد للوعى الذاتي . فلدينا الآن وعى . . يفكر ، او هو وعى ذاتي حر . » (٤١) ولكن لماذا يسوى هيجل على هذا النحو المفاجيء بين الوعى الذاتي الحر وبين الوعى الذي يفكر ؟ ان هيجل ينتقل الى تعريف للتفكير يجيب عن هذا السؤال من خلال المفاهيم الأساسية لفلسفته . فهو يقول ان الذات التي تفكر ليست هي « الأنا » المجرد ، بل هي الوعى الذي يعرف أنه « جوهر » العالم . أو بعبارة أخرى فالتفكير ينحصر في معرفة أن العالم الموضوعي هو في حقيقته عالم ذاتي ، وأنه هو تموضع الذات . . والذات التي تفكر بحق تفهم العالم على أنه « عالمها » . وكل شيء في هذا العالم لا تكون له صورته الحققة الا بوصفه موضوعا « مفهوما » ، أي جزءا لا يتجزأ من تطور وعى ذاتي حر . ولا بد أن تتحرر الموضوعات التي تؤلف عالم الانسان في مجموعها من « تضادها » مع الوعى ، ويجب أن تستوعب على النحو الذي يساعد على نمو هذا الوعى .

ويصف هيجل التفكير من خلال نوع محدد من أنواع الوجود . « ففي التفكير أكون حرا لأنني لست آخر ، بل أظل ببساطة في اتصال بذاتي فحسب ، ويكون الموضوع هو وجودي لذاتي في وحدة لا تنقسم ، وتكون

(٤١) ص ١٩٠ .

(٤٢) ص ١٩١ .

عملية الفهم التي أقوم بها عملية تدور داخل ذاتي ، . (٤٢) هذا التفسير للحرية يبين أن هيجل يربط هذا المفهوم الأساسي بالمبدأ السائد في شكل معين للمجتمع . . فهو يقول ان الحر هو من يظل ، في علاقته بالآخرين ، مع نفسه فحسب ، ومن يحتفظ بوجوده كأنه ملكه الخاص الذي لا ينازعه عليه أحد . . فالحرية اكتفاء ذاتي ، واستقلال عن كل ما هو خارجي ، وهي حالة تتملك فيها الذات لنفسها كل خارجية externality . ويبدو أن مخاوف المجتمع القائم على المنافسة ، ومشاعر القلق التي تنتابه - أعنى خوف الفرد من فقدان ذاته ، وحرصه على الاحتفاظ بما يملك وتأمينه ، هي الدافع الى أخذه بفكرة الحرية هذه . وهذا هو ما أدى بهيجل الى أن يعطى المكانة الاولى « لعنصر الفكر » .

والحق أنه اذا لم تكن الحرية تنحصر الا في الاكتفاء الذاتي التام ، واذا كان كل شيء ليس ملكي كلية ، أو ليس ذاتي ، يقيد حريتي ، فعندئذ لا يمكن أن تتحقق الحرية الا في التفكير . . ومن ثم ينبغي أن نتوقع أن ينظر هيجل الى الرواقية على أنها الشكل التاريخي للحرية الواعية بذاتها . . فيبدو أن طريقة الحياة الرواقية قد تغلبت على كل القيود التي تنشأ في الطبيعة والمجتمع . . « ان ماهية هذا الوعي هي أن يكون حرا ، على العرش وكذلك في الأصفاد ، من خلال كل ألوان الاعتماد التي تلحق بوجوده الفردي . . » (٤٣) وهكذا يكون الانسان حرا لأنه « ينسحب دواما من حركة الوجود ، ومن الفعل فضلا عن الانفعال ، الى الماهوية essentiality المجردة للفكر » .

على أن هيجل ينتقل الى القول ان هذه ليست هي الحرية الحقيقية، وما هي الا المقابل العكسي « لعصر من الخوف والعبودية الشاملة » . . وبذلك ينبذ هذا الشكل الزائف للحرية ، ويصحح عبارته التي اقتبسناها من قبل . . « ان الحرية في الفكر لا تتخذ حقيقة لها الا من انفكر الخالص ، ولكن هذا يفتقر الى الامتلاء العيني للحياة ، ومن ثم فهذه لا تعدو أن تكون فكرة الحرية فحسب ، لا الحرية ذاتها . » (٤٤) وتدل الأقسام التي خصصها للرواقية ، والتي ظهرت فيها هذه العبارات ، على تصارع العناصر المتعارضة في فلسفته . . فهو قد أثبت أن الحرية ترتكز على عنصر الفكر ، وهو الآن يؤكد ضرورة التقدم من الحرية في الفكر الى « الحية » . وهو يذكر أن حرية الوعي الذاتي

(٤٣) ص ١٩٣ .

(٤٤) ص ١٩٣ .

واستقلاله ليست بالتالى الا مرحلة عابرة فى تطور الذهن نحو الحرية الحقيقية . . وهذا البعد الجديد يتم بلوغه عندما يتخلى الانسان عن حرية الفكر المجردة ، ويدخل العالم وهو على وعى تام بأن هذا العالم « عالمه » . وهكذا فان « الموقف السلبي السابق » للوعى الذاتى تجاه الواقع « يتحول الى موقف ايجابى . » فلقد كان هذا الوعى حتى الآن يقصر اهتمامه على استقلاله وحريته الخاصة ، وكان يسعى الى الاحتفاظ بنفسه « لنفسه » ، على حساب العالم أو حقيقته الخاصة . . (٤٥) أما الآن فهو « يكتشف العالم على أنه عالمه الجديد والحقيقى ، الذى يصبح ذا أهمية له بفضل ما يتصف به من دوام » . وتتصور الذات العالم على أنه « حضورها » الخاص وحقيقتها الخاصة ، فهى على ثقة من أنها لن تجد فيه الا نفسها . » (٤٦)

هذا المسار هو مسار التاريخ ذاته . فالذات الواعية بنفسها لا تصل الى هذه الحرية فى صورة « الأنا » ، بل فى صورة النحن ، أعنى النحن المجتمعة التى ظهرت لأول مرة بوصفها نتيجة للصراع بين السيد والعبد . أما الحقيقة التاريخية لهذه النحن « فتتحقق فعليا فى حياة أمة. » (٤٧)

ولقد أوضحنا المسار التالى للذهن فى الصفحات الأولى من هذا الفصل . وفى نهاية الطريق ، يبدو أن الفكر الخالص يلتهم الحرية الحية مرة أخرى : فعالم « المعرفة المطلقة » يعتلى العرش فوق الصراع التاريخى الذى اختتم عندما صفيت الثورة الفرنسية . . وينتصر اليقين الذاتى للفلسفة التى تضم العالم وتفهمه ، على الفعل العمل الذى يغير هذا العالم . . وسوف نرى فيما بعد ان كان هذا الحل هو الكلمة الاخيرة لهيجل فى هذا الصدد .

وفى كتاب « علم المنطق » يقدم الينا هيجل أسس المعرفة المطلقة التى عرضها علينا كتاب « ظاهريات الروح » بوصفها حقيقة العالم . . والى هذا الكتاب سننتقل الآن .

(٤٥) ص ٢٢٣ .

(٤٦) الموضع نفسه .

(٤٧) ص ٣٤١ .

الفصل الخامس

علم المنطق

(١٨١٢ - ١٨١٦)

أكد الكثيرون الاختلاف الواضح بين منطق هيجل والمنطق التقليدي بقولهم ان هيجل قد استعاض عن المنطق الصوري بمنطق مادي ، ونبتذ التفرقة الشائعة بين مقولات الفكر وصوره وبين مضمونها . . فالمنطق التقليدي كان ينظر الى هذه المقولات والصور على أنها صحيحة اذا كانت قد تكونت بطريقة سليمة ، وكان استخدامها متفقا مع القوانين النهائية للفكر وقواعد القياس - أيا كان المضمون الذي تطبق عليه . أما هيجل فقد ذهب ، على عكس ذلك ، الى أن مضمون المقولات يحدد شكلها ، فضلا عن صحتها . . « ولكن طبيعة المضمون ، وطبيعته وحدها ، هي التي تحييا وتتقدم في المعرفة الفلسفية ، وفي الوقت ذاته فان الانعكاس الباطن للمضمون هو الذي يضع تحديداته وينشئها . » (١) فمقولات الفكر وأحواله تستمد من مسار الواقع الذي تنتمي اليه ، وصورتها تتحدد ببنيان هذا المسار .

وفي هذا الصدد ذاته يظهر الزعم الذي يردده الكثيرون ، والقائل ان منطق هيجل كان جديدا . . اذ يفترض أن الجدة تكمن في استخدامه المقولات للتعبير عن دينامية الواقع ، ولكن هذه النظرة الدينامية لم تكن ، في حقيقة الأمر ، تجديدا هيجليا . فنحن نجد في فلسفة أرسطو ، حيث تفسر كل أشكال الوجود بأنها صور وأنواع للحركة ، ولقد حاول أرسطو وضع صيغ فلسفية دقيقة من خلال فكرة الدينامية ، وكل ما فعله هيجل هو أنه

(١) علم المنطق ، ترجمة W.H. Johnston and L.G. Struthers الناشر : ماكملان،

نيويورك ١٩٢٩ ، المجلد الاول ، ص ٣٦ .

أعاد تفسير المقولات الأساسية لكتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو ، دون أن يخترع مقولات جديدة .

وينبغي أن نلاحظ ، فضلا عن ذلك ، أنه قد ظهرت في الفلسفة الألمانية قبيل هيجل فلسفة دينامية . فقد حول « كانت » الصور السكونية للواقع المعطى الى مجموعة معقدة من تركيبات « الوعى الترنسندنتالى » ، على حين أن فيشته حاول أن يرد « المعطى » الى فعل تلقائى للأنا . فلم يكن هيجل اذن هو الذى اكتشف دينامية الواقع ، ولا كان أول من لاءم بين المقولات الفلسفية وبين هذه العملية . ولكن ما اكتشفه واستخدمه فعلا كان شكلا محددا للدينامية ، وعلى هذه الحقيقة تركز جدة منطق وأهميته في نهاية المطاف . فقد أراد للمنطق الفلسفى الذى وضعه أن يعكس المسار الفعلى للواقع ، ويقدم له تصويرا وافيا .

وحين نصل الى « علم المنطق » ، فاننا نبلغ المستوى النهائى لجهود هيجل الفلسفية . ومنذ هذا الكتاب ، يظل البناء الأساسى لمذهبه ، وتصوراته الأساسية ، دون تغيير ، ولذلك فقد يكون من المفيد أن نقدم عرضا موجزا لهذا البناء وهذه التصورات ، على النحو الذى عرضها به هيجل في تصديرات كتاب « علم المنطق » ومقدمته .

ان الباحثين لم ينتبهوا انتباها كافيا الى أن هيجل ذاته يقدم الينا منطقته بوصفه أداة نقدية قبل كل شئ . . فهو أولا ناقد للرأى القائل ان « مادة المعرفة توجد في ذاتها ولذاتها على هيئة عالم تام بمعزل عن التفكير » ، أو أنها توجد بوصفها « شيئا في ذاته ، كاملا وتاما ، شيئا يستطيع ، فيما يتعلق بواقعته ، أن يستغنى عن الفكر استغناء تاما » . (٢) ولقد سبق أن بين هيجل في كتاباته الأولى أن هجومه على الفصل التقليدى بين الفكر والواقع يتجاوز بكثير نطاق النقد الابستمولوجى البحت . . فمثل هذه الثنائية في رأيه تعنى الامتثال للعالم كما هو ، وانسحاب الفكر من أداء مهمته الرفيعة ، مهمة بعث التوافق بين نظام الواقع الموجود وبين الحقيقة . . فالفصل بين الفكر والوجود يعنى أن الفكر قد تراجع أمام هجوم الموقف الطبيعى common sense . . فاذا ما شئنا بلوغ الحقيقة ، فلا بد من أن نتخلص تخلصا تاما من تأثير الموقف الطبيعى ، ومعها مقولات المنطق التقليدى ، التى هى ، في نهاية الأمر ، المقولات الفلسفية للموقف الطبيعى ،

(٢) المرجع نفسه ، المجلد الاول ، ص ٥٤ .

وهي المقولات التي تثبت واقعا زائفا وتعمل على الإبقاء عليه . وعلى عاتق المنطق الجدلي تقع مهمة التخلص من قبضة الموقف الطبيعي . ويردد هيجل مرارا وتكرارا أن الجدل يتسم بهذا الطابع « السلبى » . فالسلبى « يشكل طابع العقل الجدلى » (٣) ، والخطوة الأولى « نحو التصور الحقيقى للعقل » هي « خطوة سلبية » (٤) ؛ فالسلبى « هو قوام العملية الجدلية الأصيلة » (٥) فى كل هذه الاستعمالات نجد لفظ « السلبى » يدل على شيئين مختلفين : فهو يدل أولا على سلب مقولات الموقف الطبيعى السكونية الثابتة ، ويدل ثانيا على الطابع السلبى ، وبالتالي الزائف ، للعالم الذى تشير اليه هذه المقولات . وكما لاحظنا من قبل ، فان السلبية واضحة فى مسار الواقع ذاته، بحيث أن أى شىء موجود لا يكون صحيحا فى صورته الراهنة . . فلا بد لكل شىء منفرد من أن يتطور الى أوضاع وأشكال جديدة اذا شاء أن يحقق إمكاناته .

واذن فوجود الأشياء سلبى فى أساسه ، وكل الأشياء توجد بمعزل عن حقيقتها ، وفى حالة افتقار إليها . وحركتها الفعلية ، التى تسترشد بإمكاناتها الكامنة ، هي مسيرتها المتقدمة نحو هذه الحقيقة . على أن مسار التقدم هذا ليس مباشرا مستقيما . فالسلب الذى ينطوى عليه كل شىء يتحكم فى وجوده ذاته ، والجزء المادى من حقيقة أى شىء يتألف مما لا يكونه هذا الشىء ، وما يستبعده وينفيه بوصفه ضدا له . . « ان الشىء الوحيد الذى يضمن التقدم العلمى . . هو معرفة القاعدة المنطقية القائلة ان السلب هو ايجاب بقدر ما هو سلب ، أو أن ما هو مناقض لذاته لا يتحول الى العدم والى اللاوجود المجرد ، بل انه لا يتحول أساسا الا الى سلب مضمونه الجزئى الخاص . . » (١٦) .

ان التناقض ، أو صورته العينية التى نناقشها ، وهي التضاد ، لا يحل محل الهوية الفعلية للشىء ، بل ينتج هذه الهوية على شكل عملية تتكشف فيها إمكانات الأشياء ، وقانون الهوية الذى يسترشد به المنطق التقليدى ينطوى ضمنا على ما يسمى بقانون التناقض . ذلك لأن أ لا تساوى أ الا بقدر ما تكون فى تضاد مع لا - أ ، أى أن هوية أ تنتج عن التناقض وتتضمنه

(٣) ص ٣٦ .

(٤) ص ٥٦ .

(٥) ص ٦٦ .

(٦) ص ٦٤ - ٥ .

.. ويرى هيغل أن أ لا تناقص لا - أ خارجية ، بل لا - أ تنتمي الى صميم هوية أ ، وبعبارة أخرى فان أ مناقضة لذاتها .

وبفضل السلبية التي تنتمي الى طبيعة كل شيء ، يرتبط كل شيء بضده . فلكي يكون ما هو عليه حقيقة ، لا بد له أن يصبح ما ليس هو .. واذن فالقول ان كل شيء يناقض ذاته يعنى القول ان ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة . فطبيعته الحققة ، التي هى فى نهاية المطاف ماهيته ، تدفعه الى « تخطي » حالة الوجود التي يجد نفسه فيها ، والانتقال الى حالة أخرى . ولا يقتصر الأمر على ذلك ، بل انه ينبغى أن يتخطى حدود خصوصيته ذاتها ، ويضع ذاته فى علاقة كلية مع الاشياء الأخرى .. فالكائن البشرى مثلاً لا يجد هويته الحققة الا فى تلك العلاقات التي هى بالفعل سلب لخصوصيته المنعزلة - أعنى فى عضوية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكم مؤسساتها وتنظيمها وقيمها فى فرديته ذاتها .. وحقيقة الفرد تتجاوز خصوصيته وتهتدى الى مجموعة كاملة من العلاقات المتعارضة التي تتحقق فيها فرديته ، وهكذا نصل مرة أخرى الى الكلى بوصفه الصورة الحقيقية للواقع .

والصورة المنطقية للكلى هى المفهوم notion . ويقول هيغل ان حقيقة الأشياء وماهيتها تحيا فى مفهومها ، وتلك عبارة قديمة قدم الفلسفة ذاتها ، بل انها تغلغل فى اللغة الشعبية ذاتها . فنحن نقول اننا نعرف حقيقة الأشياء وندركها فى أفكارنا عنها . والمفهوم هو الفكرة التي تعبر عن ماهيتها ، مميزة عن التنوع والتباين السائد فى وجودها الظاهري . وقد استخلص هيغل نتيجة هذا الرأى .. « فعندما يكون قصدنا هو التحدث عن الأشياء ، نطلق على طبيعتها أو ماهيتها اسم تصورها » ، ولكننا نذهب فى الوقت ذاته الى أن التصور « لا يوجد الا بالنسبة الى الفكر » (٧) . ذلك لان التصور ، على ما يقال ، كلى ، على حين أن كل ما يوجد جزئى .. وهكذا فان التصور هو « مجرد » تصور ، وحقيقته مجرد فكرة . وفى مقابل هذا الرأى ، يبين هيغل أن الكلى لا يوجد فحسب ، بل ان له بالفعل حقيقة أكثر مما للجزئى .. فهناك بالفعل حقيقة كلية كالانسان أو الحيوان ، وهذا الكلى هو فى الواقع أساس وجود كل انسان أو حيوان فردى .. « ان كل فرد بشرى ، وان كان فريدا الى حد لامتناه ، لا يكون كذلك الا لأنه ينتمى الى فئة الانسان ، وكل حيوان لا يكون كذلك الا لأنه ينتمى الى فئة الحيوان

• • فكونه انسانا أو كونه حيوانا هو الشرط الضروري الذى لا غنى عنه لفرديتهما • (٨) ولو شئنا الدقة لقلنا ان العمليات البيولوجية والنفسية للفرد الانسانى والحيوانى ليست عملياتهما ، بل هى عمليات النوع أو الفئة التى ينتميان اليها • وعندما يقول هيجل ان كل فرد بشرى هو انسان أولا ، يعنى أن أعلى امكاناته ، ووجوده الحقيقى ، يتركز فى كونه انسانا ، ومن ثم فان أفعال كل فرد خاص أو جماعة معينة ، وقيمه وأهدافهما ، ينبغى أن تقاس على أساس ما يستطيع الانسان ، وما ينبغى عليه ، أن يفعله •

وتتضح الأهمية العينية لهذه الفكرة اذا ما قارناها بالايديولوجية التسلطية الحديثة ، التى تنكر فيها حقيقة الكلى ، وذلك من أجل اخضاع الفرد على نحو أفضل للمصالح الخاصة لجماعات معينة تدعى لنفسها وظيفة الكلى • والحق انه لو لم يكن الفرد الا فردا فحسب ، لما كان هناك مهرب ممكن من القوى المادية والاجتماعية العمياء التى تطغى على حياته ، أعنى مهربا الى تنظيم اجتماعى أعلى وأعقل • فلو لم يكن الا عضوا فى طبقة أو جنس أو أمة معينة ، لما استطاعت مطالبه أن تتجاوز الجماعة الخاصة التى ينتمى اليها ، ولكان عليه أن يكتفى بقبول معاييرها • غير أن هيجل يرى أنه لا توجد خصوصية ، أيا كانت ، تستطيع أن تشرع للانسان الفرد ، فهذا حق نهائى يحتفظ به الكلى ذاته لنفسه •

ويعمل المفهوم على الاحتفاظ بمضمون الكلى . فاذا لم يكن الكلى تجريدا فحسب ، بل كان أيضا واقعا ، فعندئذ يكون المفهوم دالا على هذا الواقع . كذلك فان تكوين المفهوم ليس فعلا ذهنيا اعتباطيا ، وانما هو شيء يساير الحركة الفعلية للواقع • ان تكوين الكلى هو فى نهاية المطاف عملية تاريخية ، والكلى عامل تاريخى • وسوف نرى فيما بعد ، فى «فلسفة التاريخ» عند هيجل ، أن التطور التاريخى من العالم الشرقى القديم الى العالم الحديث يتصور على أنه تطور يجعل فيه الانسان نفسه الموضوع الفعلى للعملية التاريخية • فعن طريق سلب الانسان لكل شكل تاريخى للوجود يغدو قيادا على امكاناته ، يحصل الانسان لنفسه أخيرا على الوعى الذاتى للحرية • • ويتضمن المفهوم الجدلى للانسان هذه العملية المادية ويشتمل عليها ، ومن ثم فان هذا المفهوم لا يمكن أن يدرج ضمن قضية واحدة أو سلسلة

من القضايا تدعى أنها تعرف ماهية الانسان وفقا لقانون الهوية التقليدى .
بل ان مثل هذا التعريف يقتضى نسقا كاملا من القضايا التى تعكس التطور
الفعلى للبشرية . وسوف تظهر ماهية الانسان ، فى مختلف أجزاء هذا
النسق ، على أشكال مختلفة ، بل متناقضة ، ولن تكون الحقيقة شكلا معيناً
من هذه الأشكال ، بل هى كلية الانسان وتطوره العينية .

وبعد أن عرضنا الخطوط العامة للجدل فى جانبه السلبى ، ننتقل الى
جانبه الايجابى ، فنجد أن قوامه هو تشكيله للكل من خلال سلب الجزئى ،
وتكوينه للمفهوم . فمفهوم الشئ هو «الكل الكامن فيه» (٩) ، وهو كامن
لأن الكلى يتضمن الامكانيات الحقيقية للشئ ويجمع بينها . . والتفكير الجدلى
«ايجابى لأنه هو مصدر الكلى الذى يندرج فيه الجزئى» . (١٠) وهكذا فان
عملية القضاء على الثبات الذى يضيفه الموقف الطبيعى على العالم ، تؤدى الى
تكوين «الكل الذى هو فى ذاته عينى» ، وهو عينى لأنه لا يوجد فى خارج
الجزئى ، بل انه لا يحقق ذاته الا فى الجزئى وبه ، أو على الاصح فى
المجموع الكلى للجزئيات .

ولقد اتخذنا من الانسان مثلاً للتكوين الجدلى للكل ، غير أن هيجل
يبرهن على نفس العملية بالنسبة الى كل الكيانات الموجودة فى العالم
الموضوعى والذاتى ، ويقوم كتاب «علم المنطق» بمعالجة البناء الانطولوجى
الذى تتسم به هذه الكيانات ، لا بالبحث فى وجودها الفردى العينى، ولهذا
السبب اتسمت العملية الجدلية فى «المنطق» بصورة عامة ومجردة الى
أبعد حد . ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه العملية فى الفصل الخاص
«بمنطق بينا» . (١١) فعملية الفكر تبدأ بمحاولة ادراك البناء الموضوعى
للوجود being . وفى خلال التحليل ، ينحل هذا البناء الى كثرة من
« الأشياء » والكيفيات والكميات المعتمدة بعضها على بعض اعتماداً متبادلاً . .
فاذا ما مضى الفكر فى تحليله أبعد من ذلك ، اكتشف أن هذه الأخيرة
تؤلف كلا من العلاقات المتضادة ، التى تحكمها القوة الخلاقة للتناقض .
هذه العلاقات تبدو على أنها ماهية الوجود ، وعلى ذلك فان الماهية تظهر
بوصفها العملية التى تنفى كل أشكال ثابتة محددة للوجود ، وتنفى أيضاً
تصورات المنطق التقليدى التى تعبر عن هذه الأشكال . والواقع أن المقولات

(٩) ص ٤٥ .

(١٠) ص ٣٦ .

(١١) انظر ص (٦٢) وما يليها من قبل .

التي يستخدمها هيجل للكشف عن هذه الماهية تنظر الى البناء الفعلي للوجود على أنه توحيد للأضداد يقتضى تفسيراً للواقع من خلال « الذات » . وهكذا يتحول منطق الموضوعية الى منطق للذاتية هو « المفهوم » الحقيقي للواقع . وتظهر في العرض الذي يقدمه هيجل معان متعددة للفظ المفهوم :

١ - فالمفهوم هو « ماهية » الأشياء و « طبيعتها » ، أى « ما يعرف بالفكر في الأشياء وعنها » و « ما هو حقيقى فيها بحق » (١٢) . هذا المعنى ينطوى على القول بكثرة من المفاهيم تناظر كثرة الأشياء التي تدل عليها هذه المفاهيم .

٢ - يدل المفهوم على التركيب العقلى للوجود ، وعلى العالم بوصفه عقلا ، أو « لوجوس » . وبهذا المعنى يكون المفهوم « واحدا » ، وهو الأساس الضرورى والمضمون الفعلى « للمنطق » (١٣) .

٣ - المفهوم فى صورته الحقيقية هو « الذاتى الحر ، المستقل ، المتحكم فى ذاته » ، أو هو على الأصح الذات نفسها » (١٤) . وهذا المعنى للفظ هو الذى يعنيه هيجل حين يقول « ان طابع الذات يجب أن يحتفظ به صراحة للمفهوم » (١٥) .

يبدأ كتاب « علم المنطق » بالعرض المشهور للتفاعل والتقابل بين الوجود والعدم . . فهذا الكتاب ، على خلاف « ظاهريات الروح » ، لا يبدأ بمعطيات الموقف الطبيعى ، بل بنفس التصور الفلسفى الذى اختتمت به « الظاهريات » . فالتفكير ، فى سعيه الى الحقيقة من وراء الوقائع ، يبحث عن قاعدة مستقرة توجه مسيرته ، وعن قانون كلى وضرورى وسط الصيرورة والتنوع اللانهائين للأشياء . فاذا شاء هذا الكلى أن يكون بحق بداية كل التعينات التالية وأساسها ، كان عليه ألا يكون هو ذاته متعينا ، اذ أنه لو كان متعينا لما كان أولا ولا بداية . . أما السبب فى أنه لا يمكن أن يكون متعينا اذا شاء أن يكون بداية ، فيرجع الى أن كل شىء متعين يعتمد على ما يعينه ، ومن ثم فهو ليس سابقا له .

وأول كلى غير متعين يضعه هيجل هو الوجود being انه مشترك بين الأشياء جميعا (اذ أن الأشياء جميعا هى وجود) ، ومن ثم

(١٣) ص ٤٨ .

(١٥) ص ٧٢ .

(١٢) ص ٥٥ .

(١٤) ص ٧٥ .

فهو أشد الكيانات فى العالم كلية . . انه لا يتسم بأية تعينات ، بل هو وجود خالص ولا شىء غيره .

وهكذا فان كتاب « المنطق » يبدأ ، كما بدأت الفلسفة الغربية بأسرها ، بتصوير الوجود . . وكان السؤال : ما الوجود ؟ يبحث عما يجمع كل الأشياء فى التجربة ويجعلها على ما هى عليه . . وتصوير الوجود يفترض مقدما التمييز بين الوجود المتعين (أعنى شيئا ما ، أو شيئا موجودا Seiendes) والوجود بما هو كذلك (أو الكينونة) Sein دون تعينات . (١٦) واللغة اليومية تميز الوجود (أو الكينونة) من الوجود المتعين فى كل ضروب الحكم . . فنحن نقول ان الزهرة (تكون) نباتا ، وأنه (يكون) غيورا ، وأن الحكم (يكون) صحيحا ، وأن الله يكون أو يوجد . . والرابطة « يكون » تدل على الوجود أو الكينونة ، ولكنه وجود مختلف تماما عن الوجود المتعين . . فلفظ « يكون » لا يشير الى أى شىء فعلى يمكن أن يتخذ موضوعا لقضية محددة ، اذ أننا حين نحدد الوجود على أنه هذا الشىء أو ذاك ، يتعين علينا أن نستخدم نفس لفظ « يكون » الذى نحاول تعريفه ، وهو أمر واضح الاستحالة . ونحن لا نستطيع تعريف الوجود بأنه شىء ما لأن الوجود هو محمول كل شىء . وبعبارة أخرى فكل شىء يكون أو يوجد ، ولكن الوجود لا يكون شيئا ما . . وما ليس بشىء ما هو لا شىء . . وهكذا فان الوجود هو « لا تعين وخواء خالص » ، انه ليس شيئا ، ومن ثم فهو عدم . (١٧)

ففى محاولتنا الوصول الى الوجود صادفنا العدم . . ويستخدم هيجل هذه الحقيقة وسيلة لاثبات الطابع السلبي للواقع . . ففى التحليل السابق لتصوير الوجود ، لم « يتحول » الوجود الى عدم ، بل تكشف الاثنان على أنهما شىء واحد ، بحيث يصح القول ان كل وجود متعين يتضمن الوجود كما يتضمن العدم . ويرى هيجل انه لا يوجد شىء واحد فى العالم لا يجمع فى ذاته بين الوجود والعدم . فكل شىء لا يكون الا بقدر ما يظهر ، فى كل لحظة من لحظات وجوده ، شىء لم يوجد بعد ، ويتحول شىء موجود بالفعل الى اللاوجود . . والأشياء لا توجد الا بقدر ما تظهر ، أو أن من الواجب النظر الى الوجود على أنه صيرورة Werden (١٨) . وهكذا فان الجمع

(١٦) انظر من قبل ص ٤٠ وما يليها .

(١٧) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٩٤ .

(١٨) المرجع نفسه ، ص ١١٨ .

بين الوجود واللاوجود ظاهر في تركيب كل الموجودات ، وينبغي الاحتفاظ به في كل مقولة منطقية : « هذه الوحدة الجامعة بين الوجود والعدم ، بوصفها الحقيقة الأولى ، هي الأساس القاطع لكل ما يليها وعنصره الاصلى ، ومن ثم فان كل التحديدات المنطقية الأخرى ، الى جانب الصيرورة ذاتها .. وبالاختصار كل التصورات الفلسفية ، هي أمثلة لهذه الوحدة » .

فان كان الأمر كذلك ، كانت تقع على عاتق المنطق مهمة لم تعهدها الفلسفة من قبل . فهو لا يعود مصدر قواعد التفكير الصحيح وأشكاله . بل انه في الواقع ينظر الى قواعد المنطق التقليدي وأشكاله ومقولاته جميعا على انها باطلة ، لأنها تتجاهل الطابع السابى المتناقض للواقع . ففى منطق هيجل يعكس مضمون المقولات التقليدية عكسا تاما . فضلا عن ذلك فلما كانت المقولات التقليدية هي انجيل التفكير اليومي (وضمنه التفكير العلمى العادى) ، والسلوك اليومي ، فان منطق هيجل يعرض فى الواقع قواعد وأشكالا للتفكير والسلوك الباطل - أعنى الباطل من وجهة نظر الموقف الطبيعى . فالمقولات الجدلية تشيد عالما مقلوبا ، يبدأ بهوية الوجود والعدم ، ويختم بالمفهوم أو الفكرة بوصفها الواقع الحقيقى . وعلى الرغم من أن هيجل يتلاعب بالطابع الممتنع المفارق لهذا العالم ، فان من يتتبع العملية الجدلية الى نهايتها يكتشف أن المفارقة هي مكن الحقيقة الخفية ، وأن الامتناع هو على الاصح طابع تتسم به الأطر الصحيحة للموقف الطبيعى ، التى تنطوى اذا ما ظهرت من شوائبها ، على الحقيقة الكامنة .. ذلك لأن الجدل يبين أن الموقف الطبيعى ينطوى بصورة مضمرة على مضمون خطير هو أن الشكل الذى يعطى به العالم وينظم قد يكون مناقضا لمضمونه الحقيقى ، أى أن الامكانيات الكامنة فى الناس والاشياء قد تقتضى التخلص من الأشكال المعطاة .. وعلى حين أن المنطق الشكلى يقبل صورة العالم كما هي ، ويقدم بعض القواعد العامة للتوجه النظرى فيه ، فان المنطق الجدلى يأبى على المعطى أى ادعاء بالقداسة ، ويزعزع شعور الثقة والارتكان الذى يملك أولئك الذين يعيشون فى ظله .. انه يرى أن « الوجود الخارجى » ليس على الاطلاق المعيار الوحيد لصحة أى مضمون (١٩) ، بل ان كل شكل للوجود ينبغي أن يثبت ، أمام محكمة أعلى ، ان كان مطابقا لمضمونه أم لا .

ولقد ذكر هيجل أن سلبية الوجود هي « أساس وعنصر » كل ما يليها ويترتب عليها . . فالحافز على الانتقال من مقولة منطقية الى أخرى هو ميل كامن في كل نوع للوجود الى تجاوز أوضاع وجوده السلبية والانتقال الى شكل جديد للوجود يبلغ فيه صورته ومضمونه الحقيقيين . . وقد لاحظنا من قبل أن حركة المقولات في منطق هيجل ليست الا انعكاسا لحركة الوجود . . وفضلا عن ذلك فليس من الصحيح تماما القول ان كل مقولة « تنتقل » أو « تتحول » الى أخرى . والأصح أن التحليل الجدلي يكشف عن مقولة معينة على أنها مقولة أخرى ، بحيث أن الاخرى تمثل مضمونها المتكشف - أعنى الذى تكشفه المتناقضات الكامنة فيه .

وأول مقولة تشارك في هذه العملية هي مقولة الكيف . . وقد رأينا أن كل وجود في العالم متعين ، ومن هنا كانت أولى مهام المنطق هي بحث هذا التعين . فالشئ يكون متعينا حين يكون متميزا كيفيا عن أى موجود آخر . . « ان الشئ يكون مقابلا أو مضادا لشئ آخر بفضل كيفه ، فيكون متغيرا متناهما ، متعينا بوصفه سلبيا ، ليس فقط في مقابل آخر ، بل في ذاته . فحسب . » (٢٠) فكل تعين كيفى هو في ذاته تحديد ، ومن ثم فهو سلب . . ويضفى هيجل على هذه العبارة الفلسفية القديمة مضمونا جديدا ، اذ يربطها بنظرته السلبية الى الواقع (٢١) . فالشئ يوجد بكيفية محددة - وهذا يعنى أنه يستبعد الكيفيات الاخرى ويحدد نفسه محددًا بتلك التى يملكها . . وفضلا عن ذلك فان كل كيفية لا تكون على ما هي عليه الا في علاقتها بالكيفيات الأخرى ، وهذه العلاقات تتحكم في طبيعة الكيفية ذاتها . . وهكذا فان التعينات الكيفية للشئ ترتد الى علاقات يندمج بفضلها الشئ في المجموع الكلى للأشياء اخرى ، بحيث يوجد في بعد الآخريّة otherness . مثال ذلك أن المنضدة الموجودة في هذه الحجرة اذا ما حللت الى كيفياتها ، لا تكون هي المنضدة ، وانما لون معين ، ومادة وحجم وأداة معينة . . الخ . فهى من حيث الكيفيات ليست وجودا لذاته ، بل وجود للآخر Anderssein, Sein-für-Anderes كما يقول هيجل . . وفى مقابل هذه الآخريّة يوجد ما يكونه الشئ في ذاته (أى كونه منضدة) ، أو كما يسميه هيجل ، وجوده فى ذاته Ansichsein . هذان هما العنصران التصوريان اللذان يشيد بهما هيجل كل وجود . وينبغى

(٢٠) ص ١٢١ .

(٢١) انظر ص (١٢٣) وما يليها من قبل .

أن يلاحظ أن هذين العنصرين لا يمكن ، فى نظر هيجل ، أن ينفصل أحدهما عن الآخر . . فالشئ فى ذاته لا يكون ما هو عليه الا فى علاقاته بالآخرين ، وبالعكس فان علاقاته بالآخرين تتحكم فى وجوده ذاته . . اما الفكرة التقليدية عن شئ فى ذاته من وراء الظواهر ، وعن عالم خارجى منفصل عن العالم الداخلى ، وعن ماهية منفصلة عن الواقع انفصالا دائما ، هذه الفكرة تغدو ممتنعة بفضل هذا الفهم ، وتظهر الفلسفة مرتبطة ارتباطا مؤكدا بالواقع العينى .

ولنعد الى تحليلنا للكيف . . ان الوجود المتعين أكثر من مجرد صيرورة لكيفيات متغيرة . . فهناك شئ يظل باقيا طوال هذه الصيرورة المتغيرة ، شئ يتحول الى أشياء أخرى ، ولكنه يظل أيضا فى مقابلها بوصفه وجودا لذاته . . هذا الشئ لا يمكن أن يوجد الا بوصفه نتاجا لعملية يدمج بواسطتها آخريته بوجوده الحق . . ويقول هيجل ان وجوده ينتج عن طريق « نفى النفى (٢٢) » . فالنفى أو السلب الأول هو الآخريّة التى يتحول اليها ، والثانى هو ادماج هذا الآخر فى ذاته الخاصة .

مثل هذه العملية تفترض مقدما ان الاشياء تتحكم على نحو ما فى حركتها ، وأنها توجد فى علاقة معينة بذاتها ، تتيح لها أن « توسط » أحوالها الوجودية . (٢٣) ويضيف هيجل أن تصور التوسط هذا « له أهمية قصوى » لأنه هو وحده الذى يتغلب على التجريدات الميتافيزيقية القديمة ، كالجوهر ، والكمال *Entelechy* والصورة ، وما الى ذلك . . واذ يؤدى ذلك الى النظر الى العالم الموضوعى على أنه تطور للذات ، فإنه يمهّد الطريق لتفسير فلسفى للواقع العينى .

ويعزو هيجل الى الشئ علاقة دائمة بذاته . . « ان الشئ يكون فى ذاته بقدر ما يكون قد عاد الى ذاته بعد أن كان موجودا لأجل الآخر . » (٢٤) وعندئذ يكون ذلك موجودا « تحول الى الداخلى *introflected* » . على أن التحول الى الداخلى صفة للذات ، وبهذا المعنى يكون الشئ الموضوعى قد أصبح بالفعل « بداية الذات » (٢٥) ، وان كان مجرد بداية . . ذلك لأن العملية التى يحتفظ فيها الشئ بنفسه هى عملية عمياء وليست حرة .

(٢٢) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ١٢٨ .

(٢٣) ص ١٢٧ - ٨ .

(٢٤) ص ١٣٢ .

(٢٥) ص ١٢٨ .

فالشئ لا يستطيع التحكم فى القوى التى تشكل وجوده . . ومن هنا فان « الشئ » انما هو مستوى أدنى لتطور العملية التى تبلغ قمته فى ذات حرة واعية . . « ان الشئ يحدد ذاته على أنه وجود للذات Bein-for-Self وما الى ذلك ، حتى يتلقى أخيرا ، بوصفه مفهوما ، العمق العينى للذات . » (٢٦)

ويستطرد هيجل موضحا أن وحدة الشئ مع ذاته ، التى هى أساس حالاته المتعينة ، هى فى واقع الأمر شئ سلبى ، لأنها تنجم عن « نفى النفى » . فالشئ الموضوعى يكون معينا ، وهو ينتقل الى شكل جديد للوجود بأن يتقبل تأثير القوى الطبيعية المتعددة ، ومن هنا فان « الوحدة السالبة » التى يتسم بها ليست وحدة واعية أو فعالة ، بل وحدة آلية . . ونظرا الى افتقار الشئ الى القوة الفعلية ، فانه ببساطة « يرتد الى تلك الوحدة البسيطة التى هى الكينونة Being (٢٧) ، وهى وحدة ليست نتيجة عملية يقوم هو ذاته بها ، ويوجه فيها نفسه بنفسه . فعلى الرغم من أن الشئ مشتبك فى تحولات مستمرة مع الاشياء والحالات الأخرى ، فانه موضوع للتغير ، وليس هو الموضوع الذى يقوم بالتغير .

وفى الأقسام التالية يلخص هيجل الطريقة التى يمكن أن تنمو بها وحدة الشئ . وهذه أقسام عسيرة الفهم ، لأن هيجل يطبق على العالم الموضوعى مقولات لا تتحقق الا فى حياة الذات . . فالتصورات من أمثال التعيين determination والتوسط « mediation » والعلاقة بالذات self-relation والوجوب ought وغيرها ، تستبق مقولات الوجود الذاتى . ومع ذلك فان هيجل يستخدمها لتمييز عالم الأشياء الموضوعية ، محلا وجود الأشياء من خلال وجود الذات . ومحصلة هذا كله هى أن الواقع الموضوعى يفسر على أنه الميدان الذى ينبغى أن تتحقق فيه الذات .

وتظهر السلبية على أنها الفرق بين الوجود للآخر والوجود للذات داخل وحدة الشئ . . فالشئ كما هو « فى ذاته » مختلف عن الشروط التى يوجد عليها بالفعل ، أى أن الشروط الفعلية للشئ « تعترض » أو تقف فى سبيل سعيه الى بلوغ طبيعته الحقة . . هذا الاعتراض هو الذى يشير اليه هيجل

(٢٦) الموضع نفسه .

(٢٧) ص ١٢٨ .

بأنه هو التقابل بين التعين Bestimmung ، الذى يصبح له الآن معنى « الطبيعة الحقة » للشيء ، وبين الوضع القائم Beschaffenheit الذى يدل على الحالة الفعلية أو الوضع الفعلى للشيء . فتعين الشيء يشمل امكاناته الباطنة « فى مقابل الأوضاع الخارجية التى لم تدمج بعد فى الشيء ذاته . » (٢٨)

فحين نتحدث مثلا عن تعين الانسان ، ونقول ان هذا التعين هو العقل ، نعنى أن الأوضاع الخارجية التى يعيش فيها الانسان لا تتفق مع ما يكونه الانسان حقا ، وأن حالة وجوده ليست عقلية ، وأن الانسان تقع على عاتقه مهمة جعلها كذلك . . . والى أن تتحقق هذه المهمة بنجاح ، فان الانسان يوجد بوصفه موجودا لآخر ، لا موجودا لذاته . فوضعه القائم يناقض تعينه . . . ووجود هذا التناقض يجعل الانسان قلقا غير مستقر ، فيناضل من أجل التغلب على حالته الخارجية المعطاة . . . وهكذا تكون للتناقض قوة « الوجوب » Sollen التى تدفعه الى تحقيق ما لا يوجد بعد .

وكما قلنا من قبل ، فان العالم الموضوعى بدوره يعامل الآن على أنه مشترك فى نفس النوع من العملية . . . ويفسر تحول الشيء من وضع قائم الى آخر ، بل تحوله الى شيء آخر ، على أنها موجهان بدافع من امكانات الشيء ذاته . . . فتحوله لا يحدث ، كما بدا لأول وهلة ، « وفقا لوجوده من أجل الآخر » ، بل وفقا لذاته الخاصة . . . (٢٩) وفى اطار عملية التغير ، يستوعب كل شرط خارجى فى الوجود الخاص للشيء ، ويوضع الآخر المقابل له « فى الشيء على أنه لحظة خاصة له . » (٣٠) ويطرا تعديل آخر على تصور السلب فى العرض الذى يقدمه هيجل فى هذا الموضع . فقد رأينا أن الحالات المتعددة للشيء قد فسرت من قبل على أنها « سلوب » متعددة لوجوده الحق . . . أما الآن ، فنظر الى أن الشيء يتصور على أنه نوع من الذات التى تعين ذاتها عن طريق علاقاتها بالاشياء الأخرى ، فان صفاتها أو أوضاعها القائمة تعد حواجز أو حدودا Grenzen ينبغي أن تتجاوزها امكاناته . . . وليست عملية الوجود الا التناقض بين الأوضاع القائمة وبين الامكانات ، ومن هنا فان وجود الشيء ، وكونه متعينا ، هما

• (٢٨) ص ١٣٦

• (٢٩) ص ١٣٧

• (٣٠) ص ١٣٨

شيء واحد . . « ان الشيء لا يكون له وجوده المتعين الا في الحد » (٣١)
و « الحدود هي مبدأ ما تحده هذه الحدود » .

ويلخص هيجل نتيجة هذا التفسير الجديد بقوله ان وجود الأشياء هو « عدم استقرار الشيء في حده . . فالحد يكمن فيه التناقض الذي يدفع الشيء الى ما وراء ذاته . » (٣٢) وهنا نصل الى تصور التناهي عند هيجل . . فالوجود صيرورة مستمرة . . وكل حالة من حالات الوجود ينبغي تجاوزها . فهي شيء سلبي ، تتخلى عنه الأشياء ، مدفوعة بإمكاناتها الباطنة ، في سبيل حالة أخرى ، تتكشف بدورها على أنها سلبية ، وعلى أنها حد .

« حين نقول عن الأشياء انها متناهية ، نعني بذلك . . أن اللاوجود يشكل طبيعتها ووجودها . . ان الأشياء المتناهية موجودة ، ولكن علاقتها بذاتها هي أنها ترتبط بذاتها بوصفها شيئاً سالبا ، وفي هذه العلاقة بذاتها تدفع بذاتها الى ما وراء ذاتها ووجودها . . انها موجودة ، ولكن حقيقة هذا الوجود هي نهايتها . فالتناهي لا يتغير فحسب . . بل هو يفنى ، وفناؤه ليس عارضا فحسب ، بحيث يمكن أن يكون دون فناء ، بل الأصح أن نقس وجود الاشياء المتناهية هو كونها تحتوى على بذور الفناء بوصفه وجودها الخاص في ذاته *Insichsein* ، وساعة ميلادها هي ساعة موتها . » (٣٣).

هذه الأقوال تعبير تمهيدى عن الفقرات الحاسمة التى أحدث بها ماركس فيما بعد ثورة فى الفكر الغربى . . ذلك لأن تصور هيجل للتناهي قد حرر النظرات الفلسفية الى الواقع من المؤثرات الدينية واللاهوتية القوية التى كانت لها فاعليتها حتى على أشكال التفكير الدينيوية فى القرن الثامن عشر . . وكان التفسير المثالى للواقع ، الشائع فى ذلك الحين ، لا يزال يأخذ بالرأى القائل ان العالم متناه لأنه عالم مخلوق ، وان سلبيته تشير الى تغلغل الخطيئة فيه . . وعلى ذلك فان الصراع ضد هذا التفسير « للسالب » كان الى حد بعيد صراعا مع الدين والكنيسة . . أما عند هيجل فلم تكن السلبية أخلاقية ولا دينية ، بل كانت فلسفية خالصة . وقد أصبح مفهوم التناهي الذى يعبر عنها ، على يديه ، مبدأ نقديا ، يكاد

(٣١) ص ١٤٠ .

(٣٢) ص ١٤٠ - ٤١ .

(٣٣) ص ١٤٢ .

يكون ماديا . . فقد قال ان العالم متناه ، لا لأن الله خلقه ، بل لأن التناهي هو صفة الكامنة . . وتبعا لذلك فان التناهي ليس حطا من قدر الواقع ، يقتضى نقل حقيقته الى « عالم آخر » ممجد . بل ان الأشياء تكون متناهية بقدر ما تكون موجودة ، وتناهيها هو عالم حقيقتها . وهى لا تستطيع أن تنسى امكاناتها الا بالفناء .

ولقد عبر ماركس فيما بعد عن القانون التاريخى القائل ان النظام الاجتماعى لا يستطيع أن يطلق قواه الانتاجية من عقالها الا بأن يفنى وينتقل الى شكل آخر للتنظيم الاجتماعى . والواقع أن هيجل قد رأى هذا القانون التاريخى ساريا على الوجود كله . « فأعلى نضوج ، أو أعلى مرحلة، يمكن أن يبلغها أى شيء ، هى تلك التى فيها يبدأ فى الفناء . » (٣٤) وواضح تماما من المناقشة السابقة أنه عندما تحول هيجل من تصور المتناهي الى تصور اللامتناهي ، كان من المستحيل أن يكون ما قصد اليه هو ذلك اللامتناهي الذى يلغى نتائج تحليله السابق ، أى أن من المستحيل أن يكون قد قصد لامتناهيا بمعزل عن المتناهي أو متجاوزا له . . بل الأصح أن تصور اللامتناهي كان لا بد أن ينتج عن تفسير أدق للتناهي .

والواقع أننا نجد أن تحليل الأشياء الموضوعية قد انتقل بنا، بالفعل، من المتناهي الى اللامتناهي . . ذلك لأن العملية التى يفنى فيها شيء متناه ويصبح بفنائه شيئا متناهيا آخر يكرر نفس هذه العملية ، هى ذاتها عملية تسير الى ما لا نهاية ، ليس فقط بالمعنى السطحى القائل ان السلسلة لا يمكن أن تنقطع . . فعندما يفنى شيء متناه فى شيء آخر ، يكون قد غير ذاته ، بقدر ما يكون الفناء هو طريقته الخاصة فى استجماع امكاناته الحقيقية . . وهكذا فان الفناء المستمر للأشياء هو ، بنفس المقدار ، سلب مستمر لتناهيها ، فهو اللامتناهي . . « ان المتناهي فى فنائه ، وفى نفىه هذا لذاته ، يبلغ وجوده فى ذاته *Ansichsein* ، ومن ثم يكون قد وصل الى ذاته الحقة . . وهكذا فانه لا يتجاوز ذاته الا لى يهتدى اليها مرة أخرى . . هذه الهوية الذاتية ، أو نفى النفى ، هى الوجود الايجابى وهى الآخر بالنسبة الى التناهي . . أى هى اللامتناهي . » (٣٥)

واذن فاللامتناهي هو بعينه الدينامية الباطنة للمتناهي ، المتضمنة

(٣٤) المجلد الثانى ، ص ٢٤٦ .

(٣٥) المجلد الاول ، ص ١٤٩ .

ففي معناه الحقيقي . وهو لا يعدو أن يكون حقيقة أن المتناهي « لا يوجد
الا بوصفه تجاوزا » لذاته . (٣٦)

ويبين هيجل ، في ملحق أضافه الى هذا العرض ، أن تصور التناهي
يقدم المبدأ الأساسي للمثالية . . فان كان وجود الأشياء ينحصر في تحولها،
لا في الحالة التي توجد عليها ، فان حالاتها الكثيرة ، أيا كانت صورتها
ومضمونها ، ليست الا لحظات لعملية شاملة ، ولا توجد الا في الاطار الكلي
لهذه العملية . . وعلى ذلك فهي ذات طبيعة « مثالية » ، وتفسيرها
الفلسفي ينبغي أن يكون هو المثالية . (٣٧) « ان القضية القائلة ان
المتناهي له طبيعة مثالية هي قوام المثالية . فالمثالية في الفاسفة لا تعدو
أن تكون الاعتراف بأن المتناهي ليس له وجود حقيقي . . وكل فلسفة
هي في أساسها مثالية ، أو على الأقل تتخذ من المثالية مبدأ . . » (٣٨)
ذلك لأن الفلسفة تبدأ عندما يضع المرء حقيقة الحالة المعطاة للأشياء
موضع التساؤل ، ويعترف بأن هذه الحالة ليست لها حقيقة نهائية في
ذاتها . . والقول ان « المتناهي ليس له وجود حقيقي » لا يعني أن
الوجود الحقيقي ينبغي أن يلتمس في عالم آخر أو في أعماق
أغوار النفس الانسانية . . فهيجل يرفض مثل هذا الهروب من
الواقع بوصفه « مثالية رديئة » . أما فكرته المثالية فتنتطوى على القول
بأن الأشكال الجارية للفكر ، نظرا الى كونها تقف عند حد الصور المعطاة
للأشياء ، ينبغي أن تتغير الى أشكال أخرى حتى يتم بلوغ الحقيقة . .
ويدرج هيجل هذا الموقف ، الذي هو نقدي في أساسه ، ضمن تصور
الوجوب . . فالوجوب (أو ما ينبغي أن يكون) لا ينتمي الى مجال الاخلاق
أو الدين ، بل الى مجال العمل الفعلي . . والعقل والقانون يكمنان في
التناهي ، ومن الواجب ، بل من الضروري ، تحقيقهما على هذه الأرض . .
« ان العقل والقانون ، في واقع الأمر ، ليسا في موقف مؤسف من شأنه
أن يكون وجودهما « واجبا » فحسب ، . . كما أن الوجوب في ذاته ليس
دائما ، والتناهي ليس مطلقا (وهو ما يعادل نفس الشيء) . » (٣٩) ان

(٣٦) ص ١٥٩ .

(٣٧) يستخدم هيجل المعنى التاريخي الاصلى « للمثالي » . فالموجود تكون « له
طبيعة مثالية » اذا كان يوجد ، لا من خلال ذاته ، بل من خلال شيء آخر .

(٣٨) ص ١٦٨ .

(٣٩) ص ١٤٩ .

نفي التناهي هو في الوقت ذاته نفي للعالم الآخر اللامتناهي ، وهو ينطوي على مطلب ضرورة تحقق « الوجود » في هذا العالم .

ومن هنا فان هيجل يضع تصوره للامتناهي في مقابل التصور اللاهوتي له . فليس ثمة حقيقه مغييره للامتناهي ، أو تعلق عليه . وإذا شاءت الأشياء المتناهية أن نجد وجودها الحقيقي ، فلا بد لها ان تجده من خلال وجودها المتناهي ، ومن خلاله وحده . ومن ثم فان هيجل يصف تصوره هذا للامتناهي بأنه هو ذاته « سلب » (أو نفي) هذا « الماوراء » الذي هو في ذاته سلبي . . . فالامتناهي عنده ليس الا « الآخر » الذي يتسم به المتناهي ، ومن هنا كان متوقفا على التناهي ، وهو في ذاته لا متناه متناه . فليس ثمة عالمان ، المتناهي والامتناهي ، بل هناك عالم واحد فقط ، تصل فيه الأشياء المتناهية الى استقلالها الذاتي بالفناء . . ولا نهائيتها موجودة في هذا العالم ، لا في أي موضع آخر .

ان المتناهي ، منظورا اليه على أنه عملية التحول « اللامتناهية » ، انما هو عالية الوجود لذاته « Fürsichsein » . . ونحن نقول ان الشيء يوجد لذاته عندما يمكنه أن يستوعب كل أحواله الخارجية ويدمجها في وجوده الخاص . . وهو يكون « لذاته » اذا كان قد « تجاوز الحاجز وأخبرته على نحو من شأنه أن يكون ، بسلبه ذاته على هذا النحو ، عودا لانهايا الى ذاته » . (٤٠) والوجود لذاته ليس حالة ، بل هو عملية أو مسار ، لأن كل وضع خارجي ينبغي أن يتحول باستمرار الى مرحلة تحقق ذاتي ، وكل وضع خارجي جديد ينشأ ، لابد أن يعامل على هذا النحو . . ويقول هيجل أن الوعي الذاتي هو « أقرب مثل الحضور اللانهائية . » ومن جهة أخرى فان « الأشياء الطبيعية لا تصل أبدا الى وجود حر لذاته » ، فهي تظل وجودا لآخر . (٤١)

هذا الفارق الأساسي بين طريقة وجود الموضوع وطريقة وجود الكائن الواعي يؤدي الى قصر لفظ « المتناهي » على الأشياء التي لا توجد لذاتها ، وليست لديها بالتالي القدرة على تحقيق إمكاناتها بواسطة أفعالها الخاصة الحرة الواعية . . ونظرا الى افتقارها الى الحرية والوعي ، فان

(٤٠) ص ١٧١ .

(٤١) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٩٦ ، الملحق (منطق هيجل ، ترجمة W. Wallace اكسفورد ١٨٩٢ ، ص ١٧٩) .

كيفية المتعددة تكون عندها « سواء » ، (٤٢) وتكون وحدتها وحدة كمية لا كيفية (٤٣) .

ولن نناقش هنا مقولة الكم ، بل سوف نعرض مباشرة للانتقال من الوجود الى الماهية ، الذى يختتم به الكتاب الأول من « علم المنطق » . . فتحليل الكم يكشف لنا أن الكم ليس خارجيا بالنسبة الى طبيعة الشيء ، بل انه هو ذاته كيف ، أى قدر measure . ويعبر هيجل عن الطابع الكيفى للكم بقانونه المشهور القائل ان الكم يتحول الى كيف . . فقد يتغير شيء ما فى الكم دون أن يطرأ أدنى تغير عليه فى الكيف ، بحيث تظل طبيعته أو خواصه على ما هى عليه ، على حين أنه يزيد أو ينقص فى اتجاه معين . . ولكل شيء « نطاق معين يظل فيه غير مكترث بهذا التغير . . » (٤٤) ومع ذلك فانه تأتى نقطة تتبدل فيها طبيعة الشيء من مجرد تغيير كمى . والواقع أن الأمثلة المشهورة لكم الحبوب الذى لا يعود كوما لو أزيحت منه حبة بعد حبة ، أو للماء الذى يصبح ثلجا عندما يصل النقصان التدريجى للحرارة الى نقطة معينة ، أو للأمة التى تتحلل وتتفكك فجأة خلال توسعها - كل هذه الأمثلة لا تعبر عن المعنى الكامل لفكرة هيجل . . بل ان من الواجب أيضا أن ندرك أنه كان يستهدف بها معارضة الرأى العادى القائل أن عملية « الظهور والاختفاء » هى عملية تدريجية ، وكذلك الرأى القائل أن « الطبيعة لا تعرف الطفرات natura non facit saltum » (٤٥) .

ان أى شكل معطى ، من أشكال الوجود ، لا يمكن أن يكشف عن مضمونه الا اذا فنى . . ولا بد أن يكون الجديد هو السلب الفعلى للقديم ، لا مجرد تصحيح أو مراجعة له . . . صحيح أن الحقيقة لا تهبط كاملة من السماء ، وأن الجديد لا بد أن يكون قد وجد على نحو ما فى قلب القديم . . ولكنه لم يكن يوجد فيه الا بوصفه امكانا ، وكان الشكل السائد للوجود يحول دون تحقيقه فعليا . . فلا بد اذن من الخروج عن نطاق هذا الشكل السائد . « ان تغيرات الوجود » هى « عملية تحول الى آخر ، تكسر نطاق استدرج ، وتكون مختلفة كيفيا بالقياس الى حالة الوجود السابقة . » (٤٦)

(٤٢) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ١٩٢ .

(٤٣) ص ١٩٩ .

(٤٤) ص ٣٨٧ .

(٤٥) الوضع نفسه .

(٤٦) ص ٣٨٩ .

فليس فى العالم تقدم مطرد ، بل ان ظهور كل وضع جديد ينطوى على قفزة ، ومولد الجديد هو موت القديم *

لقد استهل كتاب «علم المنطق» بالسؤال : ما الوجود ؟ وأثار هذا السؤال مسألة البحث عن المقولات التى يمكنها أن تعيننا على ادراك ما هو واقعى بحق . . . وخلال هذا التحليل ، انحل ثبات الوجود فى عملية الصيرورة ، وتبين أن الوحدة الثابتة للأشياء هى « وحدة سلبية » ، لم يكن من الممكن أن تعرف من أوجهها الكمية أو الكيفية ، بل كانت تنطوى على سلب كل التعينات الكيفية والكمية . فقد تبين أن كل خاصية متعينة تناقض ما تكونه الأشياء « لذاتها » . وأيا كانت الوحدة الباقية للوجود « لذاته » ، فانا نعرف أنها ليست كيانا كيفيا أو كميا يوجد فى أى موضع من العالم ، وانما هى على الأصح سلب لكل التعينات . . . ومن ثم فان طابعها الأساسى هو السلبية . . . ويطلق عليها هيجل أيضا اسم «التناقض الكلى» ، الذى يوجد «عن طريق سلب كل تعين قائم» . (٤٧) انها « سلبية مطلقة » أو « كلية سلبية » . (٤٨) ويبدو أن هذه الوحدة انما تكون وحدة بفضل عملية تنفى فيها الأشياء كل خارجية وأخرية بحتة ، وتربط هذه الأخيرة بذات دينامية . والشئ لا يكون فى ذاته الا عندما يكون قد وضع « gesetzt » كل تعيناته وجعل منها لحظات فى تحقيقه لذاته ، وبذلك يكون على الدوام ، وفى كل الأحوال المتغيرة ، « عائدا الى ذاته » . (٤٩) ويطلق هيجل على هذه الوحدة السلبية وعملية الدخول فى علاقة مع الذات ، اسم ماهية الأشياء .

ان السؤال : ما الوجود؟ يجاب عنه بالقول ان « حقيقة الوجود هى الماهية . » (٥٠) وكل ما علينا ، لكى نعرف ما هى الماهية ، أن نجمع نتائج التحليل السابق :

١ - فالماهية « ليس لها وجود متعين . » (٥١) ولا بد من رفض كل الآراء التقليدية المتعلقة بعالم من الأفكار أو الجواهر . . . ذلك لأن الماهية ليست شيئا فى العالم ولا شيئا فوق العالم ، بل هى سلب كل وجود .

(٤٧) ص ٣٩٤ .

(٤٨) ص ٤٠٣ .

(٤٩) ص ٤٠٤ .

(٥٠) المجلد الثانى ، ص ١٦ .

(٥١) ص ١٧ .

٢ - هذا السلب لكل وجود ليس عدما ، بل هو « الحركة اللانهائية للوجود » من وراء كل حالة متعينة .

٣ - هذه الحركة ليست عملية خارجية عارضة ، وانما هي عملية تماسك بقوة العلاقة مع الذات « self-relation » ، وهي العلاقة التي تضم بها الذات تعيناتها على أنها لحظات في تحققها الذاتى .

٤ - هذه القوة تفترض مقدما وجودا محددا في ذاته a definite-being-in-self أى قدرة على معرفة الحالات المتعينة والتفكير فيها . . فمسار الماهية هو مسار التفكير .

٥ - والذات التى تتكشف الماهية عليها ليست خارج هذا المسار أو العملية ، كما أنها ليست هى الجوهر الثابت القائم من ورائه ، بل انها هى هذه العملية ذاتها ، وكل صفاتها دينامية . ووحدتها هى المجموع الكلى لحركة يصفها هيغل فى « نظرية الماهية » بأنها حركة التفكير .

ومما له أهمية قصوى أن نعرف أن التفكير « reflection » عند هيغل ، شأنه شأن كل صفات الماهية ، يدل على حركة موضوعية وذاتية معا . فالتفكير ليس قبل كل شئ عملية اعمال الفكر ، بل هو عملية الوجود ذاته . (٥٢) وبالمثل فإن الانتقال من الوجود الى الماهية ليس فى أساسه عملية معرفة فلسفية ، بل هو عملية من عمليات الواقع . . طبيعة الوجود ذاتها هى التى تجعله يداخل « internalize » ذاته ، وحين يدخل الوجود « فى ذاته على هذا النحو ، يصبح ماهية » . . وهذا يعنى أن الوجود الموضوعى ، اذا ما أصبح متضمنا فى صورته الحقيقية ، ينبغى أن يفهم على أنه وجود ذاتى ، وهو بالفعل كذلك . . فالذات تظهر الآن على أنها جوهر الوجود ، أو أن الوجود ينتمى الى حالة ذات واعية بدرجات متفاوتة ، تستطيع أن تواجه حالاتها المتعينة وتضمها فى ذاتها ، وبذلك تكون لديها القدرة على التفكير فيها وتشكيل ذاتها . والواقع أن مقولات الماهية تنتظم عالم الوجود بأسره ، الذى يتبدى الآن فى صورته الحققة المفهومة . . وهنا تعود مقولات « نظرية الوجود » الى الظهور ، ويتصور الوجود المتعين الآن على أنه وجود فعلى existence ثم فيما بعد على أنه تحقق فعلى ، كما يتصور الـ « شئ ما the something » على أنه شئ ، ثم فيما بعد على أنه جوهر ، وهكذا دواليك .

ان التفكير هو العملية التى يقوم فيها موجود فعلى بعملية تكوين

نفسه بوصفه وحدة ذات ٠٠ وللتفكير وحدة أساسية مضادة لتلك الوحدة السلبية المتغيرة التي يتسم بها الـ «شيء ما» ، فهو ليس وجودا متعينا بل هو وجود معين ٠٠ وكل تعيين هنا « يوضع بواسطة الماهية ذاتها » ويمكن من وراء قدرتها المعينة .

فاذا اخترنا ما ينسبه هيجل الى عملية الماهية ، وما يناقشه تحت باب « تحديدات (أو تعيينات) التفكير » ، لوجدنا قوانين الفكر التقليدية النهائية ، وهي قوانين الهوية ، والتنوع ، والتناقض ٠٠ ويضيف هيجل ، تحت عنوان مستقل ، قانون الأساس « ground » . ونقد كان المعنى الأصلي لهذه القوانين ومضمونها الموضوعي الفعلي كشفا استحدثه المنطق الهيجلي ٠٠ أما المنطق الصوري فلا يستطيع حتى الاقتراب من معناها ، اذ أن الفصل بين موضوع الفكر أو مادته وبين صورته يهدم نفس الأساس الذي تركز عليه الحقيقة ٠٠ فالفكر لا يكون صحيحا الا بقدر ما يظل متمشيا مع الحركة العينية للأشياء ويساير تقلباتها المختلفة عن كذب ٠٠ وما أن ينزل الفكر عن العملية الموضوعية ويحاول ، في سبيل بلوغ نوع زائف من الدقة والاستقرار ، أن يحاكي الانضباط الرياضي ، حتى يصبح مفتقرا الى الصدق ٠٠ ولقد كانت « نظرية الماهية » ، في كتاب « علم المنطق » ، هي التي قدمت التصورات الأساسية التي تحرر المنطق الجدلي من المنهج الرياضي ٠٠ والواقع أن هيجل قام بنقد فلسفي للمنهج الرياضي قبل أن يعرض « نظرية الماهية » - وذلك في مناقشته للكم ٠٠ فالكم ليس الا سمة خارجية الى أبعد حد للوجود ، وهو مجال يضيع فيه المضمون الحقيقي للأشياء . والعلوم الرياضية التي تتعامل مع الكم ، تتعامل مع صورة بلا مضمون ، يمكن قياسها وعدّها والتعبير عنها بأية اعداد ورموز ٠٠ ولكن مسار الواقع الفعلي لا يمكن أن يعامل على هذا النحو ٠٠ فهو يتحدى التثبيت والصبغ بالصبغة الشكلية ، لأنه هو ذاته نفى لكل شكل ثابت ٠٠ ان الوقائع والعلاقات التي تظهر في هذا المسار تغير طبيعتها في كل مرحلة من مراحل تطورها ٠٠ وان معرفتنا لتصبح في محنة أليمة حقا لو أن موضوعات كالحرية والقانون والأخلاق ، بل والله ذاته ، عدت موضوعات تعجز المعرفة الدقيقة عن بلوغها ، نظرا الى أنها لا يمكن أن تقاس أو تحصى أو يعبر عنها بصيغة رياضية ، ولو كان علينا أن نكتفى بصورة عامة غامضة عنها . . (٥٣) ولما كانت معرفة أمثال هذه

(٥٣) دائرة معارف العلوم الفلسفية ، القسم ٩٩ ، ملحق (منطق هيجل ، ترجمة

والاس ، ١٨٧) .

المعاني هدفا لا يقتصر السعي اليه على الفلسفة وحدها ، بل يسعى اليه أيضا كل فرع أصيل من فروع البحث ، فان ارجاع العلم الى الرياضة يعنى استسلام الحقيقة نهائيا .

« عندما تستخدم المقولات الرياضية لتحديد شيء له علاقة بمنهج العلم الفلسفى أو مضمونه ، فان أول ما يثبت بطلان مثل هذا الاجراء ، أن الصيغ الرياضية ، بقدر ماتعنى أفكارا وتمييزات تصورية ، فان معناها هذا ينبغى أن ينبع أولا من الفلسفة ويتحدد فيها ويبرر ذاته بواسطتها . . ولا بد للفلسفة ، فى علومها العينية ، أن تستمد العنصر المنطقى من المنطق ، لا من الرياضة ، أما اذا التجأت الفلسفة الى تلك الأشكال التى يتخذها المنطق فى علوم أخرى ، والتى يعد الكثير منها مجرد بوادى غامضة لها ، ويعد غيرها صورا مشوهة لها ، لكى تستخلص منها منطقا فلسفيا ، فلا بد أن يكون ذلك ملاذا للعاجز فى ميدان الفلسفة . . وان مجرد استخدام أمثال هذه الأشكال المستعارة انما هو ، فى أية حالة من الحالات ، اجراء خارجى سطحى ، ولا بد أن تسبق استخدامها معرفة بقيمتها ومعناها ، غير أن هذه المعرفة لا تنتج الا من التأمل الفكرى ، لا من السلطة التى تضيفها عليها الرياضيات . » (٥٤)

وتحاول « نظرية الماهية » تحرير المعرفة من عبادة «الوقائع الملاحظة» ومن فلسفة الموقف الطبيعى ، التى تفرض هذه العبادة . . والواقع أن الشكلية الرياضية تتخلى عن أى فهم نقدى للوقائع ، وتحول دون أى استخدام نقدى لها . . وقد اعترف هيجل بوجود ارتباط باطن بين المنطق الرياضى وبين القبول الشامل للوقائع ، وكان فى ذلك يستبق أكثر من مائة عام من تطور المذهب الوضعى . على أن الميدان الحقيقى للمعرفة ليس الواقع المعطى عن الأشياء كما هى ، بل هو تقويمها النقدى من حيث هو تمهيد لتجاوز صورتها المعطاة . فالمعرفة تتعامل مع المظاهر لكى تتجاوزها . « ان كل شيء ، على ما يقال ، له ماهية ، أى أن الأشياء ليست فى الواقع على ما تبدى عليه مباشرة . ومن ثم فان مهمتنا لا يمكن أن تقتصر على مجرد التنقل من كيفية الى أخرى ، ومجرد التقدم من الكيفى الى الكمى ، وبالعكس ، بل ان فى الأشياء عنصرا دائما ، وهذا الدائم هو ، أولا وقبل

(٥٤) علم المنطق . المرجع المذكور من قبل ، المجلد الاول ، ص ٢٣١ .

(٥٥) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ١١٢ ، ملحق (منطق هيجل) ، ترجمة

والاس ، ص ٢٠٨ .

كل شيء ، ماهيتها . » (٥٥) وبداية «تحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان . . وعلاوة التفكير الجدلي هي القدرة على تمييز المسار الأساسي من المسار الظاهري للواقع ، وعلى ادراك العلاقة بينهما . . ولما كانت قوانين التفكير التي يعرضها هيجل بالتفصيل هي القوانين الأساسية للجدل ، فسوف ننتقل الآن الى تقديم عرض موجز لهذه القوانين .

أن الماهية تدل على وحدة الوجود ، وهويته طوال تغيره ، ولكن ما هي هذه الوحدة أو الهوية بالضبط ؟ انها ليست جوهرًا أساسيًا دائمًا ثابتًا ، بل هي مسار أو عملية يتعامل فيها كل شيء مع متناقضاته الكامنة ويكشف عن ذاته نتيجة لذلك . ولو نظرنا الى الهوية على هذا النحو ، لوجدنا أنها تتضمن عكسها ، وهو الاختلاف ، وتنطوي على تمايز ذاتي ، وعلى توحيد مترتب عليه . فكل وجود فعلى ينحدر بذاته الى السلبية ، ولا يظل على ما هو عليه الا بسلب هذه السلبية . وهو ينشطر الى حالات متنوعة وعلاقات متباينة بالأشياء الأخرى ، التي هي أصلا غريبة عنه ، وان كانت تصبح جزءا من ذاته الحققة عندما تدخل تحت تأثير ماهيته الفعال . وهكذا فان الهوية هي نفسها الكلية السلبية negative totality ، التي تبين انها هي ذاتها بناء الواقع ، فهي معادلة للماهية . » (٥٦)

أن الماهية ، منظورا اليها على هذا النحو ، تصف المسار الفعلي للواقع . . «وتأمل كل شيء موجود ، يبين ، في ذاته ، أن الشيء في هويته الذاتية **مناقض** لذاته ، ومخالف لذاته ، وأنه في تنوعه أو تناقضه ، في هوية مع ذاته ، فهو في ذاته نفس حركة الانتقال هذه من واحد من هذه التعينات الى الآخر ، لا لشيء الا لأن كلا منها هو في ذاته عكس **إذاته** » (٥٧) (٥٨)

وينطوي موقف هيجل على انقلاب شامل لقوانين الفكر التقليدية ولنوع التفكير المستمد منها . . فنحن لا نستطيع التعبير عن هوية الأشياء هذه في قضية تميز بين جوهر ثابت دائم وصفاته من جهة ، وبين ضده أو عكسه من جهة أخرى . . بل ان التنوع والامتداد هي في نظر هيجل جزء من هوية الشيء الأساسية ، وعلى الفكر ، لكي يدرك الهوية ، أن يعيد تكوين العملية التي يصبح بها الفكر عكس ذاته ، ثم ينفي عكسه ويدمجها في كيانه الخاص .

(٥٦) علم المنطق ، المجلد الثاني ، ص ٢٨ .

(٥٧) الموضع نفسه .

ويعود هيغل مرارا وتكرارا الى تأكيد أهمية هذه الفكرة . . فالأشياء جميعا ، بفضل السلبية الكامنة فيها ، تصبح مناقضة لذاتها ، ومضادة لنفسها ، ويكون قوام وجودها هو تلك « القوة التي تستطيع أن تحتوى التناقض وتحمله » . (٥٨) « كل الأشياء متناقضة في ذاتها » - هذه الجملة ، التي تختلف اختلافا قاطعا عن القوانين التقليدية للهوية والتناقض ، تعبر ، فى نظر هيغل ، عن « حقيقة الأشياء وماهيتها » . (٥٩) « فالتناقض أساس كل حركة وحياة » ، وكل واقع مناقض لذاته . . والحركة بوجه خاص ، سواء منها الحركة الخارجية والحركة الذاتية ، ليست سوى « تناقض موجود » (٦٠) .

والواقع أن تحليل هيغل لتعينات التفكير يمثل النقطة التي يتبين فيها أن التفكير الجدلى يمزق اطار الفلسفة المثالية التي تستخدمه . . فنحن نلاحظ حتى الآن أن الجدل قد انتهى الى النتيجة القائلة ان الواقع ذو طابع متناقض ، وأنه « كلية سلبية » . وقد بدا الجدل فى نظرنا ، بالقدر الذى تعمقنا فيه منطق هيغل ، قانونا أنطولوجيا شاملا ، يؤكد أن كل وجود فعلى يسير فى طريقه بالتحول الى ضده ، ويصل الى هوية وجوده بعد أن يمر بضده . . غير أن دراسة القانون بمزيد من الدقة تكشف عن مضمونات تاريخية تظهر فيها دوافعه التي كانت نقدية فى أساسها . . فاذا كانت ماهية الأشياء نتيجة لمثل هذه العملية ، فان الماهية ذاتها نتيجة تطور عينى ، أى أنها « شئ تسرى عليه الصيرورة » (ein Gewordenes) (٦١) ويؤدى تأثير هذا التفسير التاريخى الى زعزعة دعائم المثالية .

ومن الجائز جدا أن المتناقضات التي ازدادت وضوحا فى المجتمع الحديث قد دفعت الفلسفة الى المناداة بأن التناقض هو « الأساس القاطع لكل نشاط وحركة ذاتية » . مثل هذا التفسير تؤيده كل التأييد معالجة هيغل للعلاقات الاجتماعية الحاسمة فى مذهب الأول . . (مثال ذلك تحليله لعملية العمل ، ووصف التعارض بين المصلحة الخاصة والعامة ، والتوتر بين الدولة والمجتمع) . وفى ذلك المذهب ، كان الاعتراف بالطابع المتناقض للواقع الاجتماعى أسبق من وضع النظرية العامة للجدل .

(٥٨) المجلد الثانى ، ص ٦٨ .

(٥٩) ص ٦٦ .

(٦٠) ص ٦٧ .

(٦١) ص ٦٢ .

وعلى أية حال فإننا عندما نطبق بالفعل تعيينات (أو تحديدات) الفكر على الوقائع التاريخية ، نجد أنفسنا مدفوعين بصورة تكاد تكون ضرورية الى الأخذ بالنظرية النقدية التي وضعتها المادية التاريخية . . . اذ ما الذى تعنيه وحدة الهوية والتناقض فى سياق الأشكال والقوى الاجتماعية ؟ انها تعنى ، فى صيغتها الأنطولوجية ، أن حالة السلبية ليست تشويهاً للماهية الشئ الحقيقية ، بل هى ماهيته ذاتها . وهى ، فى صيغتها الاجتماعية التاريخية ، تعنى أن الأزمة والانهيال ليسا ، فى العادة ، عوارض أو اضطرابات خارجية ، بل هما يعبران عن طبيعة الأشياء ذاتها ، ومن هنا فإنهما يقدمان الأساس الذى يمكن أن تفهم عليه ماهية النظام الاجتماعى السائد . . . وهى تعنى فضلاً عن ذلك أن الامكانيات الكامنة للناس والأشياء لا يمكن أن تتكشف فى التاريخ الا بموت النظام الاجتماعى الذى ظهرت بواردها فيه أول مرة . . . ان هيجل يقول ان الشئ عندما يتحول الى ضده ، وعندما يناقض ذاته ، يعبر عن ماهيته . وماركس يقول انه عندما تؤدى الفكرة الجارية وطريقة الممارسة الراهنة للعدالة والمساواة الى الظلم واللامساواة ، وعندما يؤدى التبادل الحر بين أشخاص متكافئين الى استغلال من جانب، والى تراكم للثروة من جانب آخر ، فان أمثال هذه المتناقضات ، بدورها، تنتمى الى ماهية العلاقات الاجتماعية الراهنة . فالتناقض هو المحرك الفعلى للعملية والمسار .

وهكذا فان نظرية الماهية تضع القوانين العامة للفكرة بوصفها قوانين للهدم - أعنى الهدم فى سبيل الحقيقة . . . وفيها يتحدد مركز الفكر بوصفه المحكمة التى تناقض الأشكال الظاهرية للواقع فى سبيل مضمونها الصحيح . . . فالماهية ، أى « حقيقة الوجود » ، تحفظ فى الفكر ، الذى هو بدوره تناقض .

على أن هيجل يرى أن التناقض ليس هو الغاية . . . فالماهية ، التى هى مقر التناقض ، ينبغى أن تفنى ، و « لا بد للتناقض أن ينحل . » (٦٢) وهو ينحل بقدر ما تصبح الماهية أساساً للوجود الفعلى . . . فالماهية ، اذ تصبح أساس الأشياء ، تنتقل الى الوجود . . . (٦٣)

(٦٢) المجلد الثانى ، ص ٦٠ .

(٦٣) المرجع نفسه ، ص ٧٠ - ٧٣ . يفسر هيجل هذه العلاقة فى تحليله لقانون الأساس . ولبخته هذا هدف مزدوج : (١) فهو يوضح الماهية وهى تمارس فاعليتها فى الوجود الفعلى للأشياء ، (٢) كما أنه يلقى النظرة التقليدية الى الأساس بوصفه كيانا =

وأساس الشيء ، عند هيجل ، ليس الا ماهيته الكلية ، كما تتجسد في الأوضاع والظروف العينية للوجود الفعلي . . . وهكذا فان الماهية تاريخية بقدر ما هي أنطولوجية . . . والامكانات الأساسية للأشياء تتحقق في نفس العملية الشاملة التي تؤسس وجودها الفعلي . . . فالماهية تستطيع « بلوغ » وجودها الفعلي حين تكون امكانات الأشياء قد نضجت في ظروف الواقع ومن خلالها . ويصف هيجل هذه العملية بأنها الانتقال الى التحقق الفعلي .

وعلى حين أن التحليل السابق كان يسترشد بحقيقة توجهه ، هي الحقيقة القائلة ان الامكانات الفعلية للأشياء لا يمكن أن تتحقق في اطار الأشكال السائدة للوجود الفعلي ، فان تحليل التحقق الفعلي actuality يكشف عن شكل الواقع الذي تصل فيه هذه الامكانات الى الوجود الفعلي . . . وهنا لا تظل التحديات الأساسية خارج الأشياء ، على هيئة شيء ينبغي أن يكون ولكنه ليس كائنا ، بل هي تتجسد الآن كاملة . . . وعلى الرغم من هذا التقدم العام الذي ينطوي عليه تصور التحقق الفعلي: فان هيجل يصف هذا التحقق بأنه عملية يتخللها بأسرها الصراع بين الامكان والواقع . . . غير أن الصراع لا يعود تضادا بين قوى موجودة ، قوى لم توجد بعد ، بل بين شكلين متضادين للواقع ، يوجدان معا .

وتكشف الدراسة الدقيقة للتحقق الفعلي أنه أولا عرضية Zufälligkeit . فما يكون ليس ما يكونه بالضرورة ، بل كان من الممكن أن يكون على صورة أخرى . ولا يشير هيجل في هذا الصدد الى نوع من الامكان المنطقي الخاوي . ذلك لأن كثرة الصور الممكنة ليست اعتباطية ، بل أن هناك علاقة محددة بين المعطى والممكن . فما يمكن أن يستخلص من نفس مضمون الواقع هو وحده الممكن . وذكرونا ذلك بالتحليل الذي أجراه هيجل من قبل في صدد تصور الواقع reality . فالواقع يتبدى على صورة تنطوي على تضاد ، وينشطر الى وجوده ووجوبه ought . والواقعي ينطوي على سـلـت ما يكونه مباشرة ، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعته الباطنة ، وبذلك فانه « ينطوي

= جزئيا او صورة جزئية ضمن صور أخرى . ويعترف هيجل بأن « مبدأ السبب الكافي (أو الأساس) يتضمن الرأي النقدي القائل ان الوجود « في طابعه المباشر يوصف بأنه غير صحيح ، وهو في أساسه شيء موضوع posited » . على أنه يرى أن السبب أو الأساس بالنسبة الى موجود جزئي لا يمكن أن يبحث عنه في موجود جزئي مماثل.

على ٠٠٠ الامكان ٠ « (٦٤) وما الصورة التي يوجد عليها الواقع مباشرة
الا مرحلة يكشف فيها عن مضمونه ، أى أن الواقع المعطى « معادل
للامكان ٠ « (٦٥)

وهكذا تحول تصور الواقع الى تصور الامكان ٠٠ فالواقعي ليس
« متحققا » بعد ، بل هو في البداية مجرد امكان لمتحقق فعلى ٠٠ والامكان
البحث ينتمى الى صميم طبيعة الواقع ، فهو لا يفرض عليه بفعل تأمل
نظري تعسفى ٠ والممكن والواقعي تربطهما علاقة جدلية تقتضى شرطا
خاصا لكى تصبح سارية ، ولا بد أن يكون هذا شرطا حقيقيا بالفعل ٠٠
مثال ذلك أنه اذا كانت العلاقات القائمة فى نظام اجتماعى معين مفتقرة
الى العدالة والانسانية ، فلا يمكن أن تعوضها امكانيات أخرى قابلة للتحقق
ما لم يتضح أن هذه الامكانيات الأخرى تتغلغل جذورها فى هذا النظام
ذاته ٠٠ فلا بد إذن أن تكون موجودة فيه ، مثلا ، على شكل تراكم
واضح للقوى الانتاجية ، ونمو لحاجات الناس ورغباتهم المادية ، وتقديم
فى ثقافتهم ، ونضجهم اجتماعيا وسياسيا ، وما الى ذلك ٠٠ فى هذه
الحالة لا تكون الامكانيات واقعية فحسب ، بل انها تمثل المضمون
الحقيقى للنظام الاجتماعى فى مقابل الشكل المباشر لوجوده ٠٠ وهكذا
فانها واقع أكثر واقعية من المعطى ذاته .. ويمكننا أن نقول فى هذه
الحالة ان « الامكان واقع » ، وأن تصور الممكن قد عاد راجعا الى تصور
الواقعي ٠ (٦٦)

ولكن كيف يكون الامكان واقعا ؟ ان الممكن لا بد أن يكون واقعا
بمعنى دقيق هو أنه ينبغى أن يكون موجودا ٠٠ ولقد أوضحنا من قبل ،
بالفعل ، طريقة وجوده ٠ فهو يوجد بوصفه الواقع المعطى ذاته ، منظورا
اليه بوصفه شيئا ينبغى سلبه وتحويره ٠ وبعبارة أخرى ، فالممكن هو
الواقع المعطى منظورا اليه على أنه « شرط » لواقع آخر ٠ (٦٧) ولا تكون
أشكال الوجود الفعلى المعطاة ، فى مجموعها ، صحيحة الا بوصفها شروطا
لأشكال أخرى للوجود الفعلى ٠ (٦٨) وهذا هو تصور هيجل للامكان
الواقعي ، معروضا بوصفه اتجاها وقوة تاريخية عينية ، على النحو الذى

(٦٤) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ١٧٥ .

(٦٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٧ .

(٦٦) الموضع نفسه .

(٦٧) دائرة معارف العلوم الفلسفية ، قسم ١٤٦ .

(٦٨) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ١٧٩ .

يحول على نحو قاطع دون استخدامه مهربا مثاليا من الواقع ٠٠ وفي وسعنا الآن أن نفهم المعنى الدقيق لقضية هيجل المشهورة ، القائلة : « ان الواقعة أو الشيء die Sache يكون قبل أن يوجد فعليا » . فقبل أن توجد الواقعة فعليا ، تكون على صورة شرط وسط المجموع المعقد للمعطيات القائمة ٠٠ وليست الحالة القائمة الا مجرد شرط لمجموع معقد آخر من الوقائع التي تعمل على تحقيق الامكانات الكامنة للمعطى ٠٠ « وعندما تصبح كل شروط الواقعة حاضرة ، تدخل هذه الواقعة حيز الوجود الفعلى ٠ » (٧٠) وفي هذا الوقت يكون الواقع المعطى ، أيضا ، امكانا حقيقيا للتحول الى واقع آخر ٠٠ « ان الامكان الحقيقى لشيء ما هو الكثرة الموجودة فعليا من الظروف المرتبطة به ٠ » (٧١) فلنعد الآن الى المثال الذى ضربناه من قبل لنظام اجتماعى لم يتحقق بعد . مثل هذا النظام الجديد يكون ممكنا بحق اذا كانت شروطه حاضرة فى النظام القديم ، أى اذا كان الشكل الاجتماعى الأسبق له بالفعل مضمون يتجه نحو النظام الجديد بوصفه تحققا له ٠٠ وبذلك ينظر الى الظروف الموجودة فى الشكل القديم ، لا على أنها صحيحة مستقلة فى ذاتها ، بل على أنها مجرد شروط لوضع آخر ينطوى على سلب الوضع السابق ٠٠ « وهكذا فان الامكان الحقيقى يؤلف المجموع الكلى للشروط ؛ وهو التحقق الفعلى ٠٠ الذى هو الوجود فى ذاته لآخر ٠٠ » (٧٢) وعلى ذلك فان تصور الامكان الحقيقى يستخلص نقده للموقف الوضعى من طبيعة الوقائع نفسها ٠٠ ذلك لأن الوقائع لا تكون وقائع الا اذا ارتبطت بما لم يصبح واقعة بعد ، وان كان مع ذلك يتكشف فى الوقائع المعطاة بوصفه امكانا حقيقيا ٠٠ ولنقل بعبارة أخرى ان الوقائع لا تكون على ما هى عليه الا بوصفها لحظات فى عملية تتجه الى تجاوزها ، وتفضى الى ما لم يتحقق واقعا بالفعل ٠

وتتميز عملية « الاتجاه الى التجاوز » هذه ، بأنها اتجاه موضوعى كامن فى الوقائع من حيث هى معطاة ٠٠ فهى فاعلية ، لا فى الفكر ، بل فى الواقع ٠ وهى النشاط المميز للتحقق الذاتى ٠٠ ذلك لأن الواقع المعطى يضم الامكانات الحقيقية بوصفها مضمونة ، « وينطوى على ازدواج

(٦٩) ص ١٠٥ .

(٧٠) الوضع نفسه .

(٧١) ص ١٧٩ .

(٧٢) ص ١٨٠ .

في ذاته » ، ويكون في ذاته « واقعا وامكانا » . . ويتسم مضمونه ، في كليتته فضلا عن كل وجه معين من أوجهه وكل علاقة من علاقاته ، بنقص من شأنه ألا يكون من الممكن تحويل امكاناته الى تحققات فعلية الا عن طريق فنائه . . « ان الأشكال المتعددة للوجود الفعلي هي ذاتها علو على الذات وفناء ، وبذلك تتعين في ذاتها بوصفها امكانا بحثا . » (٧٣) وتؤدي عملية افناء الأشكال القائمة واحلال أشكال جديدة محلها الى اطلاق مضمونها من عقاله ، وتتيح لها أن تكتسب حالتها المتحققة فعليا . . وعلى ذلك فان العملية التي يفنى فيها نظام معين للواقع ويسفر عن نظام آخر ، ليست الا الصيرورة الذاتية للواقع القديم . . (٧٤) انها «عودة» الواقع الى ذاته ، أى الى صورته الحقيقية . (٧٥)

ان مضمون الواقع المعطى يحمل بذرة تحوله الى شكل جديد ، وتحوله هو « عملية ضرورية ، بمعنى أنه هو الوسيلة الوحيدة التي يصبح بها الواقع الممكن متحققا بالفعل . . ويؤدي التفسير الجدلي للتحقق الفعلي الى القضاء على التعارض التقليدي بين العرضية والامكان والضرورة ، ويضمها كلها بوصفها لحظات في عملية شاملة واحدة . فالضرورة تفترض مقدما واقعا عارضا ، أى واقعا يحمل في صورته الحاضرة امكانات لم تتحقق . والضرورة هي العملية التي يبلغ فيها ذلك الواقع العارض صورته الحققة . . وهذا ما يطلق عليه هيغل اسم عملية التحقق الفعلي .

ولو لم يفهم المرء التمييز بين الواقع والتحقق الفعلي reality and actuality لأصبحت فلسفة هيغل بلا معنى في مبادئها الحاسمة . . ولقد ذكرنا من قبل أن هيغل لم يعلن أن الواقع معقول ، وانما احتفظ بهذه الصفة لشكل محدد من أشكال الواقع ، هو التحقق الفعلي . . والواقع الذي هو متحقق فعلا هو ذلك الذي يتم فيه التغلب على التعارض بين الممكن والواقعي . . ويتم بلوغه عن طريق عملية تغير ، يتقدم فيها الواقع المعطى وفقا للامكانات التي تتكشف فيه . . ولما كان الجديد ، بالتالي ، هو حقيقة القديم بعد تحررها ، فان التحقق الفعلي هو « الوحدة الايجابية البسيطة » لتلك العناصر التي كانت توجد من قبل مفترقة الى الوحدة

(٧٣) الموضع نفسه .

(٧٤) ص ١٨٣ .

(٧٥) ص ١٨٤ .

داخل القديم ؛ انه وحسدة الممكن والواقعي ، الذي « لا يعود الا الى ذاته » (٧٦) في عملية التحول .

ولا يمكن أن يكون أى اختلاف مزعوم بين مختلف أشكال المتحقق فعليا سوى . اختلاف ظاهري ، لأن التحقق الفعلي يكشف عن ذاته في كل الصور ، ويكون الواقع متحققا بالفعل اذا ظل محفوظا وباقيا طوال السلب المطلق لكل الحالات العارضة ، أو بعبارة أخرى ان لم تكن مختلف صوره ومراحله سوى تكشف واضح لمضمونه الحقيقي . في مثل هذا الواقع يكون قد تم تجاوز التضاد بين العرضية والضرورة . والعملية التي يسير فيها هذا الواقع ضرورية ، لأن الواقع يتبع القانون الكامن لطبيعته الخاصة ، ويظل كما هو في كل الأحوال (٧٧) . ولكن هذه الضرورة هي في الوقت ذاته حرية ، لأن العملية لا تتحكم فيها قوى دخيلة من الخارج ، بل هي نمو ذاتي بالمعنى الدقيق . فكل الشروط تدرك وتوضع posited بواسطة الواقع النامي ذاته . . . وهكذا فان التحقق الفعلي هو الاسم الذي يطلق على الوحدة النهائية للوجود الذي لا يعود معرضا للتغير ، لأنه يمارس قوة مستقلة على كل تغير - فهو ليس هوية فحسب ، بل « هوية ذاتية » (٧٨) .

مثل هذه الهوية الذاتية لا يمكن بلوغها الا بتوسط الوعي الذاتي والمعرفة . ذلك لأن الكائن الذي لديه ملكة معرفة امكاناته وامكانات عالمه ، هو وحده الذي يستطيع تحويل كل حالة معطاة ، من أحوال الوجود الفعلي ، الى شرط لتحقيقه الذاتي . فالواقع الحقيقي يفترض الحرية مقدما ، والحرية تفترض مقدما معرفة الحقيقة . . . وعلى ذلك فان الواقع الحقيقي ينبغي أن يفهم على أنه تحقق ذات عارفة . . . وهكذا يؤدي تحليل هيجل للتحقق الفعلي الى فكرة الذات بوصفها ما هو متحقق فعليا بحق في كل واقع .

وبذلك نكون قد بلغنا النقطة التي يتحول فيها المنطق الموضوعي الى منطق ذاتي ، أو التي تظهر فيها الذاتية بوصفها الشكل الحقيقي للموضوعية . . . ويمكننا أن نلخص تحليل هيجل في التعبير الموجز الآتي :

• (٧٦) ص ١٨٤

• (٧٧) ص ١٨٤

• (٧٨) ص ١٨٦

- الشكل الحقيقي للواقع يقتضى الحرية .
- الحرية تقتضى الوعي الذاتى ومعرفة الحقيقة .
- والوعي الذاتى ومعرفة الحقيقة هما أساسيات الذات .
- واذن فالشكل الحقيقي للواقع ينبغى أن ينظر اليه على أنه ذات .

ولابد لنا أن نشير الى أن مقولة « الذات » المنطقية لا تدل على أى نوع بعينه من الذاتية (كالانسان) ، بل تدل على بناء عام قد يكون أفضل وصف له هو تصور « الروح » . فالذات تدل على كلى يصطبغ بالصبغة الفردية ، واذا شئنا أن نتصور مثلاً عينياً لها ، ففى وسعنا أن نشير الى « روح » عصر تاريخى . فاذا فهمنا مثل هذا العصر ، وتوصلنا الى مفهومه ، فانا سنرى مبدأ كلياً ينمو ويتطور ، من خلال فعل الأفراد الوعى بذاته ، فى كل النظم والوقائع والعلاقات السائدة .

غير أن تصور الذات ليس الخطوة الأخيرة فى تحليل هيجل . فهو ينتقل الآن الى اثبات أن الذات « مفهوم notion » . ولقد سبق أن بين أن حرية الذات انما تكون فى قدرتها على فهم ما هو كائن . وبعبارة أخرى فان الحرية تستمد مضمونها من معرفة الحقيقة . غير أن الصورة التى تحتفظ بها الحقيقة هى « المفهوم » . فالحرية ، فى نهاية المطاف ، ليست صفة للذات المفكرة بما هى كذلك ، وانما صفة للحقيقة التى تحتفظ بها تلك الذات وتستخدمها . واذن فالحرية صفة للمفهوم ، والشكل الحقيقى للواقع الذى تتحقق فيه ماهية الوجود هو المفهوم . غير أن المفهوم لا « يوجد » الا فى الذات المفكرة . « ان المفهوم ، بقدر ما يكون قد تقدم الى وجود فعلى حر فى ذاته ، هو بعينه الأنا ، أو الوعي الذاتى الخالص . » (٧٩)

ولا يمكن أن يفهم توحيد هيجل – الذى يبدو غريباً – بين المفهوم والأنا ، الا اذا وضعنا فى اعتبارنا أنه ينظر الى المفهوم على أنه نشاط أو فعل الفهم Begriff لا صورته أو نتيجه المنطقية المجردة Begreifen . وفى هذا ما يذكرنا بمنطق كانت الترنسندنتالى ، الذى تعامل فيه أعلى تصورات الفكر على أنها أفعال خلاقة للأنا ، تتجدد دوماً فى عملية المعرفة (٨٠) . على أننا سنحاول ، بدلا من الوقوف طويلاً عند العرض

(٧٩) ص ٢١٧ .

(٨٠) أنظر ص (٤٥) وما يليها من قبل .

الدى قدمه هيغل لهذه النقطة (٨١) ، أن نستخلص بعض نتائج تصور المفهوم عنده .

ان المفهوم ، فى رأى هيغل ، هو فاعلية الذات ، وهو - بهذا الوصف - الشكل الحقيقى للواقع ، ومن جهة أخرى فان الذات تتسم بالحرية ، بحيث ان « نظرية المفهوم » عند هيغل انما تعرض مقولات الحرية فى واقع الأمر . . هذه المقولات تفهم العالم كما يبدو حين يكون الفكر قد حرر نفسه من سلطة الواقع « المتشئ reifieu » ، وحين تكون الذات قد ظهرت بوصفها « جوهر » الوجود . . مثل هذا الفكر المتحرر يكون قد تغلب بالفعل على الفصل التقليدى بين الصور المنطقية وبين مضمونها . . ففكرة هيغل عن المفهوم تعكس العلاقة العادية المألوفة بين الفكر والواقع ، وتصبح المحور الذى تدور حوله الفلسفة من حيث هى نظرية نقدية . . ولو رجعنا الى تفكير الموقف الطبيعى ، لوجدناه ينظر الى المعرفة على أنها تزداد افتقارا الى الحقيقة كلما تجردت عن الواقع . . أما عند هيغل فالعكس هو الصحيح . . ذلك لأن التجرد عن الواقع ، الذى يقتضيه تكوين المفهوم ، لا يجعل المفهوم أفقر بل أغنى من الواقع ، لأنه ينقلنا من الوقائع الى مضمونها الأساسى . . ولا يمكن أن تستخلص الحقيقة من الوقائع مادامت الذات لم تعيش فيها بعد ، وانما تظل تقف فى مواجهتها . ان عالم الوقائع ليس معقولا ولكن ينبغى أن يجلب الى العقل ، أى الى صورة يكون فيها الواقع مناظرا بالفعل للحقيقة . . ومادام هذا لم يتحقق ، فان الحقيقة تركز على المفهوم المجرد لا على الواقع العيى . . ومهمة التجريد تنحصر فى « العلو » على الواقع ورده (من المظهر المجرد) الى ما هو أساسى ، أى ما يتبدى فى المفهوم وحده . « (٨٢) وحين يتكون المفهوم ، فان التجريد لا يتخلى عن التحقق الفعلى actuality بل يؤدى اليه . . فنحن لن نجد فى الوقائع السائدة الحقيقة الفعلية للطبيعة والتاريخ ، اذ أن العالم ليس منسجما الى هذا الحد . . وهكذا فان المعرفة الفلسفية توضع فى مقابل الواقع ، وهذا التقابل هو ما يعبر عنه الطابع المجرد للمفاهيم الفلسفية . « ليس المقصود من الفلسفة أن تكون رواية لما يحدث ، بل معرفة لما هو صحيح فى الأحداث ، وعليها أن تفهم ، خارج نطاق الحقيقة ، ما يبدو فى الرواية على أنه مجرد حدث . « (٨٣)

(٨١) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ٢٨٠ وما يليها .

(٨٢) ص ٢٢٢ .

(٨٣) ص ٢٢٣ .

على أن المعرفة الفلسفية لا تكون أرفع من التجربة والعلم الا بقدر ما تتضمن مفاهيمها تلك العلاقة بالحقيقة ، التي يعزوها هيجل الى المفاهيم الجدلية وحدها . فمجرد المرور عبر الوقائع لا يميز المعرفة الجدلية من العلم الوضعي ، اذ أن هذا الأخير بدوره يتجاوز الوقائع ، ويحصل على قوانين ، ويقوم بتنبؤات . الخ . غير أن العلم الوضعي ، بكل الجهاز الذي يستخدمه في عملياته ، يظل في اطار الوقائع المعطاة ؛ والمستقبل الذي يتنبأ به ، بل حتى تغيرات الشكل التي يؤدي اليها ، لا يخرجان أبدا عن نطاق المعطى . فشكل التصورات العلمية ومضمونها يظلان مقيدين بالنظام السائد للأشياء ؛ وهما يتصفان بطابع سكوني حتى عندما يعبران عن الحركة والتغير . ان العلم الوضعي بدوره يتعامل بتصورات مجردة ، ولكن هذه التصورات تنشأ بالتجريد عن الصور الجزئية للأشياء ، وتثبت صفاتها المشتركة الدائمة .

أما عملية التجريد التي تفضي الى المفهوم الجدلي فمختلفة عن ذلك كل الاختلاف . فهنا يكون التجريد هو رد الأشكال والعلاقات المتباينة للواقع الى العملية الفعلية التي تتكون فيها هذه الأشكال والعلاقات . . . وهنا يكون المتغير والجزئي مماثلين في أهميتهما للثابت والعام . . . وليس طابع الكلية الذي يتسم به المفهوم الجدلي هو المجموع الكلي ، الثابت المستقر ، للصفات المجردة ، بل هو كل عيني يعمل هو ذاته على تطوير الفوارق الجزئية لكل الوقائع المنتمية الى هذا الكل . . . والمفهوم لا يتضمن فقط كل الوقائع التي يتألف منها الواقع ، بل يتضمن أيضا العمليات التي تعمل فيها هذه الوقائع على تنمية ذاتها وتفكيكها . . . وهكذا فان المفهوم يضع « مبدأ تميزاته » (٨٤) ؛ وهو يكشف عن الوقائع المتباينة التي يضمها بوصفها « تميزات باطنة » للمفهوم ذاته (٨٥) .

ان المنهج الجدلي يستمد كل التحديدات العينية من مبدأ واحد شامل ، هو مبدأ النمو الفعلي للموضوع subject-matter ذاته . . . فلا بد أن تبدو مختلف حالات الموضوع وصفاته وشروطه بوصفها مضمونه الايجابي المتكشف . ولا يمكن أن يضاف أى شيء من الخارج (أعنى أية واقعة معطاة مثلا) . . . فالنمو الجدلي ليس « النشاط الخارجى للفكر الذاتى » ، بل هو التاريخ الموضوعى للواقع ذاته (٨٦) . ومن هنا

(٨٤) ص ٢٤٤ .

(٨٥) ص ٢٤٩ .

(٨٦) فلسفة الحق ، القسم ٣١ .

استطاع هيجل أن يقول اننا « لسنا نحن الذين نصوغ المفاهيم » (٨٧) في الفلسفة الجدلية ، بل ان تكوينها نمو موضوعي نكتفى نحن بترديده .

وأوضح مثل لتكوين المفهوم الجدلي هو تصور الرأسمالية عند ماركس . . فكما أن هيجل قد أعلن ، وفقا للنظرية القائلة ان المفهوم كل ينطوي على تناقض ، أن « من المستحيل والممتنع حصر الحقيقة في أشكال مثل الحكم الموجب أو الحكم بوجه عام » (٨٨) ، فكذلك نبذ ماركس أية تعريفات تثبت الحقيقة في أية مجموعة نهائية من القضايا . . فتصور الرأسمالية ليس أقل من المسار الكامل للرأسمالية ، مفهوما على أساس « المبدأ » الذي يتقدم بواسطته . . ذلك لأن مفهوم الرأسمالية يبدأ بالفصل بين المنتجين الفعليين وبين وسائل الانتاج ، فيترتب على ذلك ايجاد عمل مجاني والاستحواذ على القيمة الفائضة التي تؤدي ، بنمو التكنولوجيا ، الى تراكم رأس المال وتركزه ، والى التدهور المطرد لمعدل الربح ، وانتهيار النظام بأكمله . . وهكذا فان مفهوم الرأسمالية ليس بأقل من المجلدات الثلاثة لكتاب « رأس المال » ، مثلما أن مفهوم فكرة « المفهوم » عند هيجل يشتمل على المجلدات الثلاثة لكتابه «علم المنطق» .

وفضلا عن ذلك فان المفهوم يؤلف « كلا سلبيا negative totality » لا يتطور الا بفضل قواه المتناقضة . . وهكذا فان الأوجه المتناقضة للواقع ليست اختلالات أو نقاط ضعف داخل كل متألف ، بل هي نفس الشروط التي تكشف عن بناء الواقع واتجاهاته . . وتظهر الأهمية غير العادية لهذا المنهج بوضوح تام عندما نتأمل الطريقة التي نظر بها ماركس الى الأزمة على أنها لحظة أساسية في النظام الرأسمالي ، بحيث ان هذه اللحظة « السلبية » هي تحقيق لمبدأ هذا النظام . . فالأزمات مراحل ضرورية في « التمايز الذاتي » للرأسمالية ، والنظام يكشف عن مضمونه الحقيقي عن طريق عملية الانهيار السلبية .

ان المفهوم يمثل كلية موضوعية تظهر فيها كل لحظة جزئية على أنها هي « التمايز الذاتي » للكل (المبدأ الذي يحكم الكل) ومن ثم فانه هو ذاته كلي . . ومعنى ذلك أن كل لحظة معينة تتضمن الكل ، بوصفه

(٨٧) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ١٣٨ ، الملحق ٣ (منطق هيجل) ، ترجمة والاس ، ص ٢٩٣ .
(٨٨) على المنطق ، المجلد الثاني ، ص ٢٢٩ .

مضمونها ذاته ، وينبغي أن تفسر على أنها الكل . فاذا شئنا تفسيراً لهذا ، كان علينا أن نشير مرة أخرى الى الميدان الذى أثمر فيه المنطق الجدلى ، وهو نظرية المجتمع .

يرى المنطق الجدلى أن كل مضمون جزئى يتكون بواسطة المبدأ الكلى الذى يتحكم فى حركة الكل . . . فالعلاقة الانسانية الواحدة ، كعلاقة الأب بابنه مثلاً ، تتكون بواسطة العلاقات الأساسية التى تحكم النظام الاجتماعى . . . فسلطة الأب يدعمها كونه مصدر رزق الأسرة ؛ والغرائز الأنانية للمجتمع القائم على المنافسة تتدخل فى حبه . . . وتظل صورة الأب مصاحبة للشخص البالغ ، وتكون هى الموجهة لخضوعه للقوى التى تتحكم فى وجوده الاجتماعى . . . وهكذا فإن العلاقة العائلية ، برغم طابعها الخصوصى ، تتفتح على العلاقات الاجتماعية السائدة وتؤدى إليها، بحيث أن العلاقة الخاصة ذاتها تكشف عن مضمونها الاجتماعى الخاص . . . هذا التطور يسير وفقاً لمبدأ « السلب المتعين » . أى أن العلاقة العائلية تنتج نقيضها الذى يحطم مضمونها الأصلي ، وهذا النقيض ، وإن كان يؤدى الى تحليل الأسرة ، يحقق وظيفتها الفعلية . . . إن الجزئى هو الكلى ، بحيث أن المضمون النوعى الخاص يتحول مباشرة الى المضمون الكلى عن طريق عملية وجوده العينية . . . وهنا أيضاً يكون المنطق الجدلى ترديداً للتركيب الذى يتخذ شكل تاريخى معين للواقع ، وهو شكل تؤدى فيه العملية الاجتماعية الى تفكيك كل مجال محدد ثابت للحياة ، واذابته فى الدينامية الاقتصادية .

ونظراً الى العلاقة الباطنة التى تربط بين مضمون ووظيفة كل وجه معطى وبين كل لحظة جزئية أخرى فى الكل ، فإن هذا الوجه المعطى يتغير مع كل تغير يطرأ على الكل . . . وعلى ذلك فإن عزل اللحظات الجزئية وتثبيتها مستحيل . . . وعلى هذه النقطة تركز الثغرة التى يستحيل عبورها ، والتى أكد هيجل أنها تفصل بين الرياضيات وبين النظرية الجدلية؛ ولهذا السبب فإن كل محاولة لوضع الحقيقة فى إطار من الأشكال الرياضية تؤدى حتماً الى هدمها . . . ذلك لأن الموضوعات الرياضية « تتميز بصفة خاصة . . . هي أنها خارجة كل عن الآخر ، ولها تحديد ثابت . . . ولو أخذت المفاهيم على هذا النحو ، بحيث تصبح مناظرة لهذه الرموز (الرياضيات) ، لما عادت مفاهيم . ذلك لأن تحديداتها ليست أموراً ميتة كالأعداد والخطوط . . . بل هى حركات حية ؛ والتحدد المختلف لطرف واحد منها هو فى الوقت ذاته داخلى على نحو مباشر بالنسبة الى

الآخر ؛ وما يكون تناقضا تاما في الأعداد والخطوط هو أساسى لطبيعة المفهوم « (٨٩) ٠٠ فالمفهوم ، الذى هو الشكل الوافى الوحيد للحقيقة ، » لا يمكن أن يدرك فى أساسه الا بواسطة الروح ٠٠٠ ومن العبث محاولة تثبيته بأشكال مكانية ورموز جبرية من أجل العين الخارجية والمعالجة الآلية الخالية من المفاهيم، أو من أجل الحساب التحليلي» (٩٠).

والواقع أن نظرية المفهوم بأسرها تكون « واقعية » تماما اذا فهمت وطبقت بوصفها نظرية تاريخية ٠٠ ولكن هيجل ، كما أشرنا تلميحا من قبل ، يميل الى ازالة العنصر التاريخي العملي ، والاستعاضة عنه بالحقيقة المستقلة للفكر ٠ وفى نهاية الأمر تتجمع كثرة المفاهيم الجزئية فى « المفهوم » (الكل) ، الذى يصبح المضمون الواحد للمنطق بأكمله (٩١) ٠٠ على أن من الممكن ، مع ذلك ، التوفيق بين هذا الاتجاه وبين التفسير التاريخي ، اذا نظرنا الى المفهوم على أنه يمثل التغلغل النهائي للعقل فى العالم ٠٠ عندئذ يعنى تحقيق المفهوم ، السيطرة الشاملة التى يمارسها أناس لديهم تنظيم اجتماعى عاقل ، على الطبيعة - وذلك فى عالم يمكننا بالفعل أن نتخيله على أنه تحقيق لمفهوم الأشياء جميعا ٠٠ مثل هذا الفهم التاريخي يظل حيا فى فلسفة هيجل ، ولكن تطنى عليه دواما التصورات الأنطولوجية للمثالية المطلقة ٠٠ وهذه الأخيرة هى التى يختتم بها « علم المنطق » آخر الأمر ٠

اننا لن نستطيع متابعة « نظرية المفهوم » بعد النقطة التى بلغناها ٠٠ وبدلا من أن نقدم عرضا موجزا - لابد أن يكون بالضرورة عرضا ناقصا - للمنطق الذاتى ، فقد اخترنا أن نحاول تقديم تفسير عام لل فقرات الأخيرة فى هذا الجزء ٠ هذه الفقرات هى التى يتحقق فيها الانتقال المشهور من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة والروح » ، وبذلك يختتم المذهب بكامل نطاقه ٠



ان المفهوم يدل على الشكل العام لكل وجود ، ويدل فى الوقت ذاته على الوجود الحقيقى الذى يمثل هذا الشكل تمثيلا وافيا ، وأعنى به الذات الحرة ٠ والذات بدورها توجد فى حركة تنتقل من الأشكال الدنيا

(٨٩) ص ٢٥١ ٠

(٩٠) ص ٢٥٢ ٠

(٩١) انظر فيما بعد ص (١٧٠) وما يليها ٠

للتحقيق الذاتى الى أشكاله العليا ٠٠ ويطلق هيجل على أعلى شكل لهذا التحقق الذاتى اسم « الفكرة » ٠ ولفظ « الفكرة » كان ، منذ عهد أفلاطون ، يعنى صورة الامكانيات الحقيقية للأشياء فى مقابل واقعيتها الظاهرة ٠٠ وكان ذلك فى الأصل تصورا نقديا ، شأنه شأن الماهية ، يندد بحالة الاطمئنان التى يتسم بها الموقف الطبيعى فى عالم يقنع بسهولة بالشكل المباشر الذى تبدو عليه الأشياء ٠٠ وهكذا فان القضية القائلة ان الوجود الحق هو الفكرة وليس الواقع ، تنطوى على مفارقة مقصودة ٠

أما عند هيجل ، الذى لم يكن يعرف مجالا للحقيقة وراء هذا العالم، فان الفكرة متحققة فعليا ، ومهمة الانسان هى أن يحيا في تحقيقها الفعلى ٠٠ ان الفكرة توجد بوصفها معرفة وحياة ٠٠ ولم يكن فى وسع هذه الألفاظ أن تقف عقبة فى طريقه ٠ فمنذ كتابات هيجل الأولى ، كان لفظ الحياة يدل على الشكل الفعلى للوجود الحق (٩٢) ٠ فهو يمثل طريقة الوجود التى جعلت منها الذات ، عن طريق نفيها الواعى لكل أخرى ، عملا حرا لها ٠٠ فضلا عن ذلك فان الحياة لا يمكنها أن تكون عملا حرا كهذا الا بفضل المعرفة ، ما دامت الذات تحتاج الى قوة التفكير التصورى من أجل السيطرة على امكانيات الأشياء ٠

ويظل العنصر العملى محتفظا به فى الأقسام الختامية من «المنطق» ٠ فالشكل الواقى للفكرة يسمى وحدة المعرفة والفعل ، أو « هوية الفكرة النظرية والعملية » (٩٣) ٠ ويعلن هيجل صراحة أن الفكرة العملية ، أى تحقيق « الخير » الذى يغير الواقع الخارجى ، « أعلى من فكرة المعرفة ٠٠٠ اذ ليس له شرف الكلى فحسب ، بل له أيضا شرف المتحقق واقعا » (٩٤) ٠

على أن الطريقة التى يثبت بها هيجل هذه الوحدة تبين أنه قد قام بتحويل التاريخ ، آخر الأمر ، الى أنطولوجيا ٠ فهو يتصور الوجود الحق على أنه وجود كامل الحرية ٠ والحرية الكاملة عند هيجل تقتضى أن تفهم الذات كل الموضوعات ، بحيث تتجاوز موضوعيتها المستقلة ٠٠ عندئذ يصبح العالم الموضوعى هو الوسيط الذى يتم به التحقق الذاتى للذات،

(٩٢) انظر ص (٥٨) ومايلها من قبل ٠

(٩٣) علم المنطق ، المجلد الثانى ، ص ٤٦٦ ٠

(٩٤) ص ٤٦٠ ٠

التي تعرف كل واقع على أنه واقعها الخاص ، والتي ليس لها موضوع عذا ذاتها . . . وطالما كان للمعرفة والفعل موضوع خارجي لم تتم السيطرة عليه بعد ، وبالتالي يظل غريبا عن الذات ومعاديا لها ، فان الذات لا تكون حرة . . . فالفعل موجه دائما ضد عالم معاد ، ولما كان الفعل يتضمن وجود مثل هذا العالم المعادي ، فانه يقيد أساسا من حرية الذات . . . أما الفكر، والفكر الخالص ، فهو وحده الذي يفى بمقتضيات الحرية الكاملة ، لأن الفكر يفكر في ذاته ، فهو موجود لذاته دائما في آخريته ؛ فليس له موضوع ماعدا ذاته (٩٥) .

اننا نذكر عبارة هيجل القائلة ان « كل فلسفة مثالية » . . . والآن نستطيع أن نفهم الجانب النقدي للمثالية ، الذي يبرر هذه العبارة . . . غير أن للمثالية وجه آخر يربطها بالواقع الذي تسعى اتجاهاتها النقدية الى تجاوزه . . . فالتصورات الأساسية للمثالية تعبر ، منذ أصلها الأول ، عن انفصال اجتماعي للمجال العقلي عن مجال الانتاج المادي . . . ولقد كان مضمونها ، وصحتها ، مرتبطين بسلطة وقدرات «طبقة تتمتع بالفراغ» ، أصبحت راعية الفكرة نظرا الى أنها لم تكن مضطرة الى العمل من أجل الانتاج المادي للمجتمع . . . ذلك لأن المركز الاستثنائي الذي كانت تتمتع به هذه الطبقة قد حررها من العلاقات غير الانسانية التي خلقها الانتاج المادي ، وجعلها قادرة على أن تعلو عليها . . . وهكذا أصبحت حقيقة الفلسفة مرتبطة بابتعادها عن العمل المادي ومتوقفة عليه .

ولقد رأينا أن هيجل احتج على هذا الاتجاه في الفلسفة ، ونظر اليه على أنه يعد تخليا تاما من العقل عن أداء مهمته . . . وقد دافع هيجل عن اعطاء سلطة للعقل على الواقع ، واضفاء صبغة مادية عينية على الحرية . . . ولكن الخوف تملكه من القوى الاجتماعية التي أخذت على عاتقها هذه المهمة . . . فالثورة الفرنسية قد أثبتت مرة أخرى أن المجتمع الحديث نسق من المتعارضات التي يستحيل التوفيق بينها . . . وقد اعترف هيجل بأن علاقات المجتمع المدني يمكن ألا تؤدي أبدا الى قيام حرية كاملة وعقل كامل ، بناء على الشكل الخاص للعمل ، الذي تركز عليه هذه العلاقات . . . ففي هذا المجتمع ظل الانسان خاضعا لقوانين اقتصاد لم تتم السيطرة عليه ، وكان لابد من أن تقوم بترويضه دولة قوية قادرة على التصدي للمتناقضات الاجتماعية . . . وعلى ذلك فقد كان من الضروري التماس الحقيقة النهائية في مجال آخر من مجالات الواقع . . . وهذه هي الفكرة

(٩٥) انظر « فلسفة الحق (القانون) » ، القسم ٤ ، ملحق .

التي كان هيجل على اقتناع تام بها ، والتي سيطرت تماما على فلسفته السياسية . وبالمثل يحمل كتاب « المنطق » طابع الاستسلام .

فاذا كان العقل والحرية هما معيارا الوجود الحقيقي ، واذا كان الواقع الذي يتجسدان فيه هو واقع تشوّهه اللامعقولية والعبودية ، فلا بد من أن يصبحا بدورهما مرتكزين على الفكرة . . وهكذا تصبح المعرفة أكثر من السلوك ، وتصبح معرفة الفلسفة أقرب الى الحقيقة من الفعل العملي الاجتماعي والسياسي . . وعلى الرغم من أن هيجل يقول ان مرحلة التطور التاريخي التي تم بلوغها في عصره تبين أن الفكرة قد أصبحت واقعا ، فان هذه الفكرة « توجد » في العالم المفهوم ، وتكون حاضرة في الفكر ، بوصفها « نسق العلم » . هذه المعرفة لا تعود فردية ، بل ان لها « شرف » « الكلي » . . ففي رأيه أن البشرية أصبحت واعية بالعالم بوصفه عقلا ، وبالأشكال الحقيقية لكل ما هو قابل للتحقق . . فاذا ما طهرنا نسق العلم هذا من شوائب الوجود الفعلي ، فانه يصبح الحقيقة التي لا يمكن أن يأتيها الباطل ، ويغدو هو الفكرة المطلقة .

ولنلاحظ أن الفكرة المطلقة لا تضاف الى نتائج التحليل السابق بوصفها حقيقة عليا مستقلة . . بل هي ، في مضمونها ، المجموع الكلي للتصورات التي كشف عنها « المنطق » ، وهي في شكلها « المنهج » الذي يعمل على تطوير هذا المجموع . . « ان الحديث عن الفكرة المطلقة قد يوحى بالاعتقاد بأننا نصل في نهاية المطاف الى مرتبط الفرس ، والى الحصيلة النهائية للموضوع كله . . ومن الممكن قطعاً أن يشتبك المرء في جدل هائل لا معنى له عن الفكرة المطلقة . . غير أن مضمونها الحقيقي ليس الا النسق الكامل الذي كنا من قبل ندرس نموه وتطوره . » (٩٦) ومن ثم فان الفصل الذي يكرسه هيجل للفكرة المطلقة يقدم الينا عرضاً نهائياً شاملاً للمنهج الجدلي (٩٧) . وهنا أيضا يقدم الينا هذا المنهج على أنه المسار الموضوعي للوجود ، الذي لا يظل محتفظاً بنفسه الا من خلال الصور المختلفة « لنفى النفى » . . هذه الدينامية هي التي تحرك الفكرة المطلقة وتحقق الانتقال من « المنطق » الى « فلسفة الطبيعة والروح » . ان الفكرة المطلقة هي المفهوم الصحيح للواقع ، وهي بهذا الوصف أعلى صور المعرفة . انها أشبه ما تكون بالفكر الجدلي وقد تكشف في كليته . .

(٩٦) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٢٣٧ . . ملحق (منطق هيجل) ترجمة والاس ، ٣٧٤ وما يليها .

(٩٧) علم المنطق ، المجلد الثاني ، ص ٤٦٨ - ٨٤ .

ولكنها مع ذلك فكر جدلى ، ومن ثم فهي تتضمن سلبها ؛ انها ليست شكلا منسجما ثابتا ، بل عملية توحيد للأضداد ٠٠ وهي لا تكتمل الا فى آخريتها otherness .

ان الفكرة المطلقة هي الذات فى شكلها النهائى ، أعنى الفكر ٠٠ وآخريتها وسلبها هو الموضوع ، الوجود ٠٠ ولا بد من تفسير الفكرة المطلقة الآن على أنها وجود موضوعى ٠٠ وهكذا ينتهى « منطق » هيغل حيث بدأ ، بمقولة الوجود . غير أن هذا وجود مختلف ، لا يعود من الممكن تفسيره من خلال التصورات المطبقة فى التحليل الذى استهل به كتاب « المنطق » ٠٠ ذلك لأن الوجود يعرف الآن فى مفهومه ، أى بوصفه كلا عينيا تظل كل الصور الجزئية قائمة فيه بوصفها التمييزات والعلاقات الأساسية لمبدأ واحد شامل ٠٠ فالوجود ، مفهومنا على هذا النحو ، هو الطبيعة ٠٠ وبذلك ينتقل الفكر الجدلى الى فلسفة الطبيعة .

هذا العرض لا يغطى الا وجها واحدا من أوجه الانتقال (من المنطق الى فلسفة الطبيعة) ٠٠ ذلك لأن تجاوز المنطق ليس مجرد انتقال منهجى من علم معين (المنطق) الى علم آخر (فلسفة الطبيعة) ، بل هو أيضا انتقال موضوعى من شكل من أشكال الوجود هو الفكرة Idea الى شكل آخر (الطبيعة) ٠٠ ويقول هيغل ان «الفكرة تطلق ذاتها بحرية» فى الطبيعة ، أو « تعين ذاتها » بحرية بوصفها طبيعة (٩٨) . وهذا التصريح ، الذى يعرض الانتقال على أنه مسار فعلى فى الواقع ، هو الذى يشكل صعوبات جمة فى فهم مذهب هيغل .

فلقد أكدنا أن المنطق الجدلى يربط شكل الفكر بمضمونه ٠٠ فالمفهوم ، بوصفه شكلا منطقيا ، هو فى الوقت ذاته المفهوم بوصفه حقيقة منطقية ؛ فهو ذات مفكرة ، وعلى ذلك فان الفكرة المطلقة ، التى هي الصورة الكاملة لهذا الوجود ، لابد أن تتضمن فى ذاتها تلك الدينامية التى تدفعها الى ضدها ، ثم تعود بها الى ذاتها عن طريق نفى هذا الضد ٠٠ ولكن كيف يمكن اثبات هذا التحول الحر للفكرة المطلقة الى وجود موضوعى (طبيعة) ، ومن هذا الأخير الى الروح - كيف يمكن اثباته بوصفه حدثا فعليا ؟

عند هذه النقطة ، يعود منطق هيغل الى الانضمام الى التراث الميتافيزيقى للفلسفة الغربية ، وهو التراث الذى كان قد تخلى عنه فى

(٩٨) المرجع نفسه ، ص ٤٨٦ .

كثير من جوانبه . فمنذ أرسطو ، كان البحث عن الوجود (بما هو كذلك) مرتبطا بالبحث عن الوجود الحق ، أو عن ذلك الوجود المتعين الذى يعبر على أوفى نحو ممكن عن خصائص الوجود بما هو وجود . . ولقد أطنق على هذا الوجود الحق اسم الله . . وقد بلغت الأنطولوجيا الأرسطية قممتها فى مذهب فى اللاهوت ، ولكنه لاهوت لا شأن له بالدين ، لأنه يبحث فى وجود الله على نفس النحو الذى يعالج به وجود الأشياء المادية . . فالاله الأرسطى ليس خالقا للعالم ولا حاكما فيه ، وإنما له وظيفة أنطولوجية بحتة ، بل قد يمكن القول انها وظيفة آلية . . فهو يمثل نوعا محددا من أنواع الحركة .

وتمشيا مع هذا التراث ، يربط هيغل بدوره المنطق عنده باللاهوت ، فيقول : ان المنطق « يعرض علينا الله كما هو فى ماهيته الأزلية ، قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهية » (١٠٠) . وفى هذه الصيغة يعنى الله مجموع الصور الخالصة للوجود كله ، أو الماهية الحقة للوجود كما يكشفها « المنطق » . . هذه الماهية تتحقق فى الذات الخالصة التى تكون حريتها الكاملة فكرا . . وإلى هذا الحد نجد تفكير هيغل يساير أنموذج الميتافيزيقا الأرسطية . . ولكننا نجد بعد ذلك أن التراث المسيحى ، الذى كانت فلسفة هيغل متغلغلة فيه بعمق ، يؤكد حقوقه ، ويحول دون الإبقاء على تصور أنطولوجى بحت لله . . فلا بد من تصور الفكرة المطلقة على أنها الخالق الفعلى للعالم ؛ ولا بد أن تثبت حريتها بأن تنطلق بحرية الى آخريتها its otherness ، أى الى الطبيعة .

ومع ذلك فإن رأى هيغل يظل مرتبطا بالاتجاهات العقلانية لفلسفته ؛ فالوجود الحق لا يكمن فى عالم يتجاوز هذا العالم ، بل انه لا يوجد الا فى العملية الجدلية التى تحفظ وجوده . . ولا يوجد خارج هذه العملية هدف نهائى قد يعنى خلاص العالم . فالعالم ، كما يصوره كتاب « المنطق » ، هو « كل فى ذاته ، ينطوى على الفكرة الخالصة للحقيقة ذاتها . » (١٠١) ومسار الواقع «دائرى» ، تظهر فيه نفس الصورة المطلقة فى كل لحظاته ، وأعنى بها عودة الوجود الى ذاته عن طريق سلب آخريته . . وهكذا فإن مذهب هيغل يصل الى حد الغاء

(٩٩) أرسطو : ما بعد الطبيعة ، الكتاب الاول ، ٧ .

(١٠٠) علم المنطق ، المجلد الاول ، ص ٦٠ .

(١٠١) المرجع نفسه ، المجلد الثانى ، ص ٢٢٧ .

فكرة الخلق ذاتها ؛ اذ أن كل سلب يتم تجاوزه بالدينامية الكامنة للواقع . . فالتبيعة تبلغ حقيقتها عندما تدخل مجال التاريخ ، ونمو الذات وتطورها يحرر الوجود من ضرورته العمياء ، وتصبح الطبيعة جزءا من التاريخ البشرى ، وبالتالي جزءا من الروح . . أما التاريخ فهو بدوره الطريق الطويل الذى تسلكه البشرية من أجل السيطرة ، نظريا وعمليا، على الطبيعة والمجتمع ، وهى السيطرة التى تتحقق حين يكون الانسان قد خضع للعقل وامتلئ العالم بوصفه عقلا . . والعلامة التى تدل على بلوغ هذه المرحلة هى ، كما يقول هيجل ، الوصول الى وضع « نسق العلم » الحقيقى ، ويقصد بذلك مذهب الفلسفى الخاص . . فهذا المذهب يضم العالم كله بوصفه كلا مفهوما تظهر فيه كل الأشياء وكل العلاقات فى صورتها ومضمونها الفعلى ، أى فى مفهومها . . وفى هذا المذهب يتم تحقيق الهوية بين الذات والموضوع ، وبين الفكر والواقع .

الفصل السادس

الفلسفة السياسية

١٨١٦ - ١٨٢١

ظهر المجلد الأول من كتاب « علم المنطق » فى عام ١٨١٢ ، والثانى والأخير فى عام ١٨١٦ .٠٠ وخلال السنوات الأربعة الواقعة بين الاثنين نشبت « حرب التحرير » البروسية ، وعقد « الحلف المقدس » ضد نابليون ، ونشبت معركة ليبزج ووترلو ، ودخل الحلفاء باريس ظافرين .٠٠ وفى عام ١٨١٦ عين هيجل ، الذى كان عندئذ ناظرا لمدرسة ثانوية فى نورمبرج ، أستاذا للفلسفة بجامعة هيدلبرج . وفى العام التالى نشر الطبعة الأولى من « موسوعة العلوم الفلسفية » ، واختير خليفة لفيلسوفه فى جامعة برلين .٠٠ وهكذا تحقق الهدف النهائى لحياته الأكاديمية فى نفس الوقت الذى بلغ فيه تطوره ونموه الفلسفى منتهاه .٠٠ فأصبح الفيلسوف الرسمى - كما يقولون - للدولة البروسية ، والدكتاتور الفلسفى لألمانيا .

ولن نتعرض هنا لمزيد من التفاصيل المتعلقة بحياة هيجل ، اذ أننا لا نبحث هنا فى طباعه أو دوافعه الشخصية .٠٠ بل ان من الواجب تفسير الوظيفة الاجتماعية والسياسية لفلسفته ، والرابطة الوثيقة بين فلسفته وبين عهد عودة الملكية Restoration من خلال الوضع الخاص الذى أصبح المجتمع الحديث يمر به عند نهاية العصر النابليونى .

لقد رأى هيجل فى نابليون البطل التاريخى الذى يحقق رسالة الثورة الفرنسية ؛ فهو ، كما تصور هيجل ، الرجل الوحيد القادر على تحويل انجازات ثورة ١٧٨٩ الى نظام دولة ، وعلى ربط الحرية الفردية بالعقل الكلى لنظام اجتماعى ثابت .٠٠ ولم يكن ما يعجب به فى نابليون عظمة مجردة ، بل صفة التعبير عن الحاجة التاريخية لذلك العصر . فـنابليون كان « روح العالم » ، الذى يتجسد فيه الهدف الكلى للعصر .٠٠

هذا الهدف هو دعم الشكل الجديد للمجتمع ، الذى كان يعبر عن مبدأ العقل ، والمحافظة عليه ، ونحن نعلم أن مبدأ العقل فى المجتمع يعنى عند هيجل نظاما اجتماعيا مبنيا على الاستقلال 'لعقل' الذاتى للفرد ، غير أن الحرية الفردية كانت قد اتخذت شكل نزعة فردية غاشمة ، ودخلت حرية كل فرد فى صراع حياة أو موت ضد حرية كل فرد آخر . . . وكان « عهد الارهاب » فى عام ١٧٩٣ هو المثل المميز لهذه النزعة الفردية ، وهو نتيجتها الحتمية . . . وإذا كان الصراع بين المقاطعات الاقطاعية قد اثبت من قبل أن الاقطاع لم يعد قادرا على التوحيد بين الصالح الفردى والصالح العام ، فان حرية الأفراد الشاملة القائمة على التنافس تشهد الآن بأن مجتمع الطبقة الوسطى بدوره عاجز عن هذا التوحيد . . . وهكذا رأى هيجل فى سيادة الدولة المبدأ الوحيد القادر على تحقيق هذه الوحدة .

كان نابليون قد سحق الى حد بعيد بقايا الاقطاع فى ألمانيا ، وأدخل « القانون المدنى » فى أرجاء عديدة من الرايخ الألمانى السابق . . . « لقد كان الهدف من المساواة المدنية ، والحرية الدينية ، والغاء الضرائب الكنسية والحقوق الاقطاعية ، وبيع الممتلكات الكنسية ، والغاء الطوائف الحرفية ، وتوسيع نطاق البيروقراطية ، وتطبيق نظم ادارية « حكيمة متحررة » ، ووضع دستور يتضمن اقتراع النواب على الضرائب والقوانين - كان الهدف من ذلك كله نسج شبكة من المصالح المرتبطة بالمحافظة على السيطرة الفرنسية ارتباطا وثيقا » (١) واستعيض عن الرايخ ، الذى كان عاجزا الى حد يبعث على الرثاء ، بعدد من الدول ذات السيادة ، ولا سيما فى جنوب ألمانيا . . . وبطبيعة الحال لم تكن هذه الدول أشكالا هزلية للدولة الحديثة ذات السيادة كما نعرفها ، ولكنها كانت مع ذلك تمثل تقدما ملحوظا بالقياس الى الأجزاء الاقليمية السابقة التى كان ينقسم اليها الرايخ ، الذى كان يسعى بلا جدوى الى التوفيق بين نمو الرأسمالية وبين النظام القديم للمجتمع . فالدول الجديدة كانت على الأقل وحدات اقتصادية أكبر ؛ وكانت فيها بيروقراطية مركزية ، ونظام أبسط للقضاء ، وطريقة فى جمع الضرائب تتميز بأنها أرشد ، وبأنها خاضعة لنوع من الاشراف الشعبى . . . كانت هذه التجديدات تبدو متمشية مع دعوة هيجل الى مزيد من التنظيم العقلى الرشيد للأشكال

(١) جورج ليفيغر : نابليون . Georges Lefebvre : Napoleon. باريس

السياسية ، من أجل اتاحة نمو القوى الذهنية والمادية الجديدة التي أطلقتها الثورة الفرنسية من عقالها ، فلا عجب اذن ان رأيناه في البداية ينظر الى الصراع ضد نابليون على أنه معارضة رجعية ٠٠ ومن هنا كانت اشارته الى « حرب التحرير » تحمل معنى السخرية والازدراء ٠٠ بل لقد ذهب الى حد أنه لم يستطع الاعتراف بأن هزيمة نابليون قد أصبحت نهائية ، حتى بعد أن دخل الحلفاء باريس ظافرين .

ومن العبارات الدالة على موقف هيجل من الأحداث السياسية في تلك السنوات ، التصريحات التي أدلى بها في محاضراته (عام ١٨١٦) ، والتي أكد فيها ، متحديا ، القيم العقلية الخالصة ، في مقابل المصالح السياسية الفعلية :

« نستطيع أن نأمل أنه ، بالإضافة الى الدولة ، التي ابتلعت كل المصالح الأخرى داخل مصلحتها الخاصة ، قد تتمكن الكنيسة الآن من العودة الى مركزها الرفيع – وبالإضافة الى مملكة العالم التي كانت كل الأفكار والجهود موجهة اليها حتى الآن ، قد يتجه الاهتمام الى مملكة الله أيضا ٠٠ وبعبارة أخرى ، فالى جانب المهام السياسية والمصالح الأخرى للحياة اليومية ، يمكننا أن نأمل في أن العلم ، والعالم العقلي الحر للذهن، سيزدهر ثانية . » (٢)

لقد كان ذلك ، في الحق ، موقفا غريبا ٠٠ ذلك لأن فلسفة هيجل السياسية ، التي أصبحت ، بعد عام واحد فقط ، المتحدثة الأيديولوجية الرسمية باسم الدولة البروسية ، وأعلنت عندئذ أن حقوق الدولة هي حقوق العقل ذاته – هذه الفلسفة تحمل ، في هذا الوقت الذي نتحدث عنه ، على النشاط السياسي ، وتفسر التحرر الوطني بأنه يعنى حرية البحث الفلسفي ٠٠ وهو الآن يضع الحقيقة والعقل على مستوى يتجاوز دوامة الأحداث الاجتماعية والسياسية بمراحل ، في عالم العلم الخالص .

وسنلاحظ أن موقف هيجل الجديد قد ظل ملازما له . . أما عن انتقاله من موقف أقرب الى أن يكون مضادا للقومية ، الى موقف قومي ، فانا نستطيع أن نتذكر نوعا مشابها من « عدم الاتساق » في العهد الأولى للكتابة الفلسفية الحديثة . ذلك لأن « هبز » ، الذي يمكن أن نوصف بأنه أقوى الفلاسفة تمثيلا للبورجوازية الصاعدة ، قد وجد

(٢) محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة E.S. Haldane ، لندن ١٨٩٢ ، ص ١١ وما يليها (من المقدمة) .

فلسفته السياسية متمشية أولا مع ملكية تشارلس الأول ، ثم مع دولة كرومويل الثورية ، وأخيرا مع رجعية أسرة ستوارت . ولم يكن هيز يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية ، أو الأليجاركية ، أو الملكية المقيدة ، ما دامت تؤكد سيادتها في علاقتها بالدول الأخرى ، وتحفظ بسلطتها بالنسبة الى مواطنيها . كذلك كانت الفوارق في الشكل السياسى بين الدول غير هامة في نظر هيجل ، ما دامت تحافظ على هوية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الكامنة من ورائها ، على النحو المطلوب في مجتمع الطبقة الوسطى . ولقد بدا له أن الملكية الدستورية الحديثة تصلح تماما للمحافظة على هذا البناء الاقتصادى . ومن ثم فانه ، بعد انهيار نظام نابليون في ألمانيا ، كان على استعداد تام للترحيب بالملكية ذات السيادة التى أعقبته ، بوصفها الوريث الحقيقى لنظام نابليون .

لقد كانت سيادة الدولة ، في نظر هيجل ، أداة ضرورية للمحافظة على مجتمع الطبقة الوسطى . ذلك لأن الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدام من الأفراد ، وتجعل المنافسة مصلحة ايجابية للحقيقة الكلية ؛ فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها . والنقطة التى ينطوى عليها رأيه هذا هى أنه ، حين يقتضى النظام الاجتماعى أن يتوقف وجود الفرد على التنافس مع الآخرين ، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة ، على نطاق محدود على الأقل ، هو وضع حريته فى اطار لا تتعداه ، داخل النظام الكلى للدولة . وهكذا فان سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولى بين وحدات سياسية متعارضة ، تكمن قوة كل منها أساسا فى سلطتها ، التى لا تنازع ، على أفرادها .

ولقد كان هذا الموقف هو وحده الذى أمله على هيجل آراءه الواردة فى تقريره المنشور عام ١٨١٧ عن مناقشات ولايات « فورتمبرج » . وكانت فورتمبرج قد أصبحت مملكة مستقلة بقانون وضعه نابليون ، وكان من الضرورى وضع دستور جديد يحل محل النظام العقيم شبه الاقطاعى ، كما كان من الضرورى ضم الأقاليم التى اكتسبت حديثا الى الدولة الأصلية من أجل تكوين كل اجتماعى وسياسى ومركزى . وكان الملك قد وضع مسودة دستور كهذا ، وقدمه الى مجالس الولايات التى اجتمعت فى عام ١٨١٥ ، ولكن هذه الأخيرة رفضته . أما هيجل ، فانه فى دفاعه الحار عن المشروع الملكى ضد معارضة الولايات ، قد فسر النزاع

بين الفريقين على أنه نضال بين المبدأ الاجتماعي القديم والجديد ، بين الامتياز الاقطاعي والسلطة الحديثة .

ويظهر في جميع مواضع تقريره هذا خيط واحد يوجهه ، هو مبدأ السيادة . . فهو يقول ان نابليون قد وضع دعائم السيادة الخارجية للدولة - والمهمة التاريخية الواجبة الآن هي وضع دعائم سيادتها الداخلية ، أي سلطة الحكومة ، التي لا تنازع ، على أفرادها . . ولا بد من الاستعاضة عن فكرة العقد الاجتماعي بفكرة الدولة بوصفها كلا موضوعيا . . ولقد كان « مذهب يينا » قد حمل على أي تطبيق لفكرة العقد الاجتماعي على الدولة . . والآن ، أصبحت النغمة الرئيسية التي تتحكم في تشكيل فلسفة هيجل هي أن الدولة منفصلة عن المجتمع .

ان الأجهزة الكامنة في المجتمع الحديث لا تستطيع أن تولد مصلحة مشتركة من الصراع الحاد للمصالح الخاصة أو الجزئية ، التي هي أساس العلاقات في هذا المجتمع . . ولا بد أن يفرض الكلي على الجزئيات ، رغما عن ارادتها اذا لزم الأمر ، بحيث يستحيل أن تكون العلاقات الناجمة بين الأفراد من جهة والدولة من جهة أخرى مماثلة للعلاقة بين الأفراد . . أما العقد فيجوز أن ينطبق على هذه الأخيرة ، غير أنه لا يمكن أن يسرى على الأولى . ذلك لأن العقد يفترض أن الأطراف المتعاقدة «يستقل كل منها عن الآخر بنفس المقدار » . وليس اتفاقهم الا « علاقة عارضة » يرجع أصلها الى حاجاتهم الذاتية (٤) . أما الدولة فهي « علاقة موضوعية ضرورية » ، مستقلة أساسا عن الحاجات الذاتية .

وفي رأى هيجل أن المجتمع المدني لابد أن يتولد عنه آخر الأمر نظام قائم على السلطة ، وهو تغير ينبثق من الأسس الاقتصادية للمجتمع ذاته ، ويستخدم في المحافظة على اطاره . . والمفروض أن يؤدي التغير في الشكل الى انقاذ المضمون المهدد بالخطر . . ولنذكر هنا أن هيجل كان قد حدد معالم نظام قائم على السلطة عندما تحدث عن « حكومة النظام الصارم » في نهاية « مذهب يينا » الأخلاقي . ولم يكن هذا الشكل

(٣) انظر من قبل ص ١٠٠ .

(٤) مناقشات في اجتماع مجالس ولايات مملكة فورتمبيرج في عامي ١٨١٥ و ١٨١٦ .

Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816.

في كتابات في السياسة وفلسفة القانون

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.

من أشكال الحكومة يعنى نظاما جديدا ، بل كان يقتصر على فرض منهج على النظام الفردى السائد . كذلك فان هيجل ، حين يجعل الدولة هنا فوق المجتمع ، يسير على نفس النهج . فهو يجعل للدولة أرفع مكانة لأنه يدرك التأثيرات المحتومة للتعارضات داخل المجتمع الحديث . ذلك لأن المصالح الفردية المتنافسة عاجزة عن أن تولد نظاما يضمن استمرار الكل ، ومن هنا كان لابد من أن تفرض عليها سلطة لا معقب عليها ، وهو يبعد علاقة الحكومة بالشعب من نطاق العقد ، ويجعلها « وحدة جوهرية أصلية » (٥) . فالفرد تربطه بالدولة أساسا علاقة واجب ، وحقه خاضع لهذه العلاقة ، والدولة ذات السيادة تتحدد معالمها بوصفها دولة نظام صارم .

على أن سلطتها ينبغي أن تكون مختلفة عن سلطة دولة الحكم المطلق - فلا بد أن يصبح الشعب جزءا ماديا من قوة الدولة (٦) . ذلك لأنه لما كان المجتمع الحديث قائما على نشاط الفرد المتحرر من قيوده ، فلا بد من تأكيد نضجه الاجتماعى وتشجيعه . ومما يلفت النظر فى هذا الصدد أن هيجل قد وجه نقدا خاصا لنقطة معينة فى الدستور الملكى ، هى النقطة المتعلقة بتقييد حق الاقتراع . ذلك لأن الملك كان قد نص أولا على أن موظفى الدولة ، فضلا عن أفراد الجيش ورجال الكنيسة والمهنة الطبية لا ينتخبون ، كما نص ثانيا على أن يكون الحد الأدنى لدخل الشخص من عقاره ٢٠٠ فلورين لكى يكون له حق الاقتراع . أما هيجل فقد أعلن ، فى صدد المسألة الأولى ، أن ما يترتب عليها من استبعاد موظفى الدولة من مجلس النواب أمر غاية فى الخطورة . ذلك لأن هؤلاء الموظفين هم بعينهم السياسيون الذين هم أقدر ، بحكم مهنتهم وتدريبهم ، على الدفاع عن المصالح العامة فى مقابل المصالح الخاصة . وأعلن أن كل الأعمال الخاصة فى هذا المجتمع تؤدي ، بحكم طبيعتها ، الى وضع الفرد فى مقابل الجماعة .

« ان ملاك العقارات ، فضلا عن الحرفيين وغيرهم ، ممن يجدون أنفسهم يمتلكون عقارا أو صنعة ، يجدون من مصلحتهم المحافظة على النظام البورجوازى ، ولكن هدفهم المباشر فى ذلك هو المحافظة على ملكيتهم الخاصة . » (٧)

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٦٧ .

(٦) ص ١٦١ .

(٧) ص ١٦٩ .

انهم ليسوا على استعداد لأن يبذلوا فى سبيل (الصالح) العام الا أقل القليل ، بل هم مصممون على ذلك . . وهو يضيف الى ذلك أن هذا الموقف ليس مسألة تتعلق بالأخلاق ، أو بالطبيعة الشخصية لبعض الأفراد ، بل ان جذورها ترجع الى « طبيعة الوضع نفسه » (٨) ، أى طبيعة هذه الطبقة الاجتماعية ، ومن الممكن أن يقضى على تأثيرها اذا وجدت بيروقراطية ثابتة بعيدة بقدر الامكان عن نطاق المنافسة الاقتصادية ، وبالتالي يمكنها أن تخدم الدولة دون أى تدخل من أصحاب الأعمال الخاصة .

هذه الوظيفة الأساسية للبيروقراطية فى الدولة عنصر هام فى تفكير هيجل السياسى ، وقد أيد التطور التاريخى نتائجه التى توصل اليها ، وان كان ذلك على صورة مغايرة تماما لتوقعاته .

كذلك فان هيجل حمل على القيد الثانى على حق الاقتراع ، وهو القيد المتعلق بمقدار الملكية لدى المقترعين . ذلك لأن الملكية هى ذاتها العامل الذى يجعل الفرد يعارض المصلحة الكلية ، ويتقيد بمصداقته الخاصة بدلا منها ، أو بتعبير هيجل ، ان الملكية صفة « مجردة » لا شأن لها بالخصائص الانسانية . وهو يعلن أن التأثير السياسى لكمية الممتلكات وحدها هو ميراث سلبي من الثورة الفرنسية ، ومن الواجب آخر الأمر تجاوزها من حيث هى معيار للامتيازات ، أو ينبغى على الأقل أن تصبح هى « الشرط الوحيد الذى يوضع لوظيفة من أهم الوظائف السياسية . » (٩) ولو ألغى قيد الملكية بوصفه شرطا للحقوق السياسية لكان فى ذلك تقوية للدولة لا أضعاف لها . . ذلك لأن البيروقراطية القوية التى تجعل ذلك ممكنا ، ترسى هذه الدولة على أساس أمتن بكثير من ذلك الذى تهيئه لها مصالح الملاك الصغار نسبيا .

وقد صور هيجل الصراع بين الملك والمقاطعات فى فرتمبرج بأنه صراع بين « قانون الدولة العقلى vernünftiges Staatsrecht وبين النظام التقليدى للقانون الوضعى » (١٠) فالقانون الوضعى ينحدر الى مستوى نظام بال من الامتيازات القديمة التى يظنها الناس سارية أزليا ، لا لشيء الا لأنها ظلت سارية خلال بضع مئات من السنين . . وهو يذهب الى ان

(٨) ص ١٧٠ .

(٩) ص ١٧٧ .

(١٠) ص ١٩٨ .

« القانون الوضعى قد يندثر بحق عندما يفقد ذلك الأساس الذى هو شرط وجوده . » (١١) والحق أن الامتيازات القديمة للاقطاعيات ليس لها من الأساس فى المجتمع الحديث أكثر مما « للقتل وفاء بالقربان ، والرق ، والاستبداد الاقطاعى ، وسائر الفظائع الأخرى » . (١٢) هذه أمور عفا الزمان ، من حيث هى « حقوق » - وأصبح العقل حقيقة تاريخية منذ الثورة الفرنسية . . وادى الاعتراف بحقوق الإنسان الى اسقاط الامتياز القديم ، ووضع أسس « المبادئ الدائمة للتشريع المستقر ، والحكومة والادارة الراسخة . » (١٣) وفى الوقت ذاته فإن النظام العقلى الذى يناقشه هيجل هنا تنزع عنه بالتدريج مضامينه الثورية ، ويلاعم بينه وبين مقتضيات المجتمع فى عصره . فهو يدل الآن فى نظره على أبعد الحدود التى يستطيع هذا المجتمع أن يكون معقولا فيها دون أن يسلب أو ينفى من حيث المبدأ . . وهو يرى أن الارهاب الثورى عام ١٧٩٣ كان نذيرا مشئوما بأن النظام القائم ينبغى ان يسان بكل الوسائل الممكنة . . وعلى الأمراء أن يعرفوا ، « بناء على خبرات السنوات الخمس والعشرين الأخيرة ، الأخطار والأهوال المرتبطة باقامة دساتير جديدة ، وباتباع معيار الواقع الذى يطابق الفكر . » (١٤)

لقد امتدح هيجل ، بوجه عام ، محاولة تشكيل الواقع وفقا للفكر . . فذلك فى رأيه أرفع امتياز للإنسان ، وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة . . ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفس المجتمع الذى رحب بها أصلا بوصفها امتيازاً للإنسان ، فإن هيجل يفضل الإبقاء على النظام السائد تحت أى ظرف من الظروف . . وهنا أيضا نستطيع أن نرجع الى « هبز » لنرى كيف ان الحرص على النظام القائم يجمع حتى بين أشد الفلسفات تباينا : « ان الإنسان لا يمكن أن يحيا فى حالة تخلو تماما من نوع من المتاعب » ولكن « أشد المتاعب التى يمكن أن تصيب الشعب بوجه عام فى أى شكل من أشكال الحكومة ، لا تكاد تكون شيئا مذكورا بالقياس الى الأهوال والكوارث الفظيعة التى ترتبط بالحرب الأهلية . . » . « ان من الواجب دائما تفضيل الحاضر والمحافظة عليه والنظر اليه على أنه الأحسن . ذلك لأن القيام بأى شيء

(١١) ص ١٩٩ .

(١٢) الوضع نفسه .

(١٣) ص ١٨٥ .

(١٤) ص ١٦١ - ٢ .

يؤدي الى هدمه هو أمر مناف لقانون الطبيعة ، وكذلك للقانون الوضعي
الالهى . « (١٥)

ان طفيان السلطة التى ينسبها هيجل الى المجموع أو الكل ، على
الحرية الفردية ، واتخاذ العنصر العقلى آخر الأمر شكل النظام
الاجتماعى القائم ، ليس افتقارا الى الاتساق فى مذهبه ، بل ان عدم
الاتساق الظاهري يعبر عن الحقيقة التاريخية ، ويعكس اتجاهات
الصراع فى المجتمع القائم على النزعة الفردية ، وهو الصراع الذى يحول
الحرية الى ضرورة والعقل الى سلطة . والواقع ان « فلسفة الحق
(القانون) » عند هيجل تدين بصلاحياتها ، الى حد غير قليل ، لقدرة
تصوراتها الأساسية على استيعاب متناقضات هذا المجتمع واستبقائها
عن وعى ومتابعتها حتى النهاية المريعة .. فهذا الكتاب رجعى بقدر
ما كان النظام الاجتماعى الذى تعكسه رجعيا ، وتقدمى بقدر ما كان
هذا النظام تقديميا .

ومن الممكن التخلص من بعض من أخطر مظاهر سوء الفهم ، التى
تضفى غموضا على كتاب « فلسفة الحق (القانون) » اذا تأملنا —
ببساطة — موقع هذا الكتاب فى مذهب هيجل .. فالكتاب لا يعالج العالم
الثقافى بأكمله ، اذ أن مجال الحق ليس الا جزءا من المجال الروحى ،
أعنى ذلك الجزء الذى يصفه هيجل بأنه روح موضوعية . وهو
بالاختصار لا يعرض أو يعالج الحقائق الثقافية للفن والدين والفلسفة،
التى هى تجسد للحقيقة النهائية فى نظر هيجل .. وهكذا فان المركز
الذى تحتله « فلسفة الحق (القانون) » فى المذهب الهيجلى يجعل من
المستحيل النظر الى الدولة ، وهى أعلى حقيقة فى مجال الحق (القانون)،
على أنها أعلى حقيقة فى المذهب بأسره . فحتى ذلك التأليه المؤكد الذى
كان هيجل ينظر به الى الدولة ، لا يمكنه أن يلغى حقيقة قاطعة ، هى
أنه أخضع الروح الموضوعية للروح المطلقة ، والحقيقة السياسية للحقيقة
الفلسفية .

ولقد أعلن هيجل فى تصدير هذا الكتاب مضمونه الذى سيأتى فيما
بعد . وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة على أساس أنها وثيقة تعبر عن
أقصى قدر من الذلة والعبودية تجاه عهد عودة الملكية ، وعن عداء صارخ

(١٥) هيز : لفيثان Leviathan فى « أعمال هيز Works » ، نشرها
Molesworth ، المجلد الثالث ، ص ١٧٠ ، ٥٤٨ .

لكل الاتجاهات التقدمية المتحررة في ذلك العصر .. وأشار موجهو هذا الاتهام ، تأييدا له ، الى تنديد هيجل بأحد زعماء حركة الشباب الالماني في أول عهدها وهو « فريز J.F. Fries » ، والى دفاعه عن قرارات كارلسباد Karlsbader Beschlüsse (١٨١٩) ، التي أدانت بالجملة كل عمل أو تصريح متحرر (ووصفته بالديماجوجية ، وهو وصف للتشهير كان شائعا عندئذ) ، ودفاعه عن تشديد الرقابة ، وعن قمع الحريات الأكاديمية ، والحد من كل الاتجاهات الرامية الى تحقيق نوع من الحكومة النيابية الحقيقية .. وليس من شك في أنه لا يوجد مبرر لموقف هيجل الشخصى في ذلك الوقت .. أما في ضوء الوضع التاريخي ، وبخاصة التطور الاجتماعى والسياسى التالى ، فان موقفه ، والمقدمة بأسرها ، تصبح لهما دلالة مختلفة كل الاختلاف .. ولا بد لنا من أن نبحت بايجاز طبيعة المعارضة الديمقراطية التى كان هيجل ينتقدها .

لقد انبعثت الحركة من خيبة أمل البورجوازية الصغيرة واستيائها بعد حرب ١٨١٣ - ١٨١٥ .. فقد اقترن تحرير الدول الألمانية من الحكم الفرنسى برجعية استبدادية .. ولم يتحقق الأمل فى الاعتراف السياسى بحقوق الشعب ، والحلم الذى كان يراود الالمان باقامة دستور سليم .. وكان رد الفعل هو ظهور موجة من الدعاية من أجل الوحدة السياسية للأمة الألمانية ، وهى دعاية كانت تتضمن الى حد غير قليل عداء ليبراليا صادقا لعهد الطغيان الذى توطدت أركانه حديثا .. ومع ذلك ، فنظرا الى أن الطبقات العليا كانت قادرة على الاحتفاظ بمركزها داخل الاطار الاستبدادى ، ونظرا الى عدم وجود طبقة عاملة منظمة ، فان الحركة الديمقراطية كانت الى حد بعيد تعبيرا عن روح السخط من جانب البورجوازية الصغيرة التى وقت عاجزة لا سلطان لها .. وظهر التعبير الصريح عن هذا السخط فى برنامج الجماعات الطلابية ، (البورشنشافتن Burschenschaften) ، وفى الجماعة التى مهدت لها الطريق ، وهى « النوادى الرياضية Turnvereine » ولقد كثر حديث هذه الجماعات عن الحرية والمساواة ، ولكن هذه كانت حرية تشكلى امتيازا مقصورا على الجنس التوتونى وحده ، ومساواة تعنى تعميم الفقر والحرمان .

وكان ينظر الى الثقافة على أنها من أسلحة الأغنياء والأجانب ، هدفها افساد الشعب وافقاده خشونته وصلابته ، وكانت كراهية الفرنسيين

مقترنة لديهم بكراهية اليهود والكاثوليك و « النبلاء » .. ولقد كانت الحركة تنادى « بحرب ألمانية » بالمعنى الصحيح ، حتى . تستطيع ألمانيا أن تكشف عن « الثراء النازح لقوميتها » . وكانت تطالب « بمخلص » يحقق الوحدة الألمانية ، وهو شخص « يغتفر له الشعب كل خطاياها » . وكانت الحركة تحرق الكتب وتهاجم أصحاب العقائد الأخرى ، وتظن نفسها فوق القانون والدستور لأنه « ليس ثمة قانون للقضية العادلة . » (١٦) وكانت تنادى بضرورة بناء الدولة « من أسفل » ، عن طريق الحماسة الخالصة للكتل الجماهيرية ، وبأن تحل الوحدة « الطبيعية » للشعب محل النظام المتدرج ، المتفاوت ، للدولة والمجتمع .

وليس من العسير أن يتعرف المرء في هذه الشعارات «الديمقراطية» على أيديولوجية الاتحاد الشعبى « Volksgemeinschaft » الفاشية . والواقع أن العلاقة بين الدور التاريخى « للبورشنشافتن » - بما تتسم به من عنصرية وعداء للعقلانية ، وبين الاشتراكية الوطنية النازية ، أوثق بكثير من علاقة موقف هيجل بهذه الأخيرة .. فقد ألف هيجل كتابه « فلسفة الحق (القانون) » بوصفه دفاعا عن الدولة ضد هذه الأيديولوجية الديمقراطية المزعومة ، التى رأى فيها تهديدا للحرية أخطر من استمرار حكم السلطات القائمة .. وليس من شك فى أن كتابه أدى الى تقوية نفوذ هذه السلطات ، وساعد بذلك الرجعية التى كانت منتصرة من قبل ، ولكن هذا الكتاب تحول ، بعد وقت قصير نسبيا ، الى سلاح ضد الرجعية .. ذلك لأن الدولة التى كان هيجل يقصدها كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدى والقوانين التى تسرى على نحو شامل . وفى هذا يقول أن معقولية القانون هى العنصر الحيوى للدولة الحديثة .. « ان القانون هو العلامة الحقيقة التى تكشف الأعوان والأصدقاء المزيفين لما يسمى بالشعب . » (١٧) وسوف نرى أن هيجل ظل يسير على أساس هذا المبدأ حتى مرحلة النضج فى فلسفته السياسية . والحق أنه ليس ثمة تصور أبعد عن مسابقة الأيديولوجية

(١٦) انظر : تريتشكه : التاريخ الألماني فى القرن التاسع عشر :
Henrich von Treitschke : Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.
الطبعة الثالثة ١٨٨٦ ، المجلد الثانى ، ص ٣٨٣ - ٤٤٣ ، وبخاصة ص ٣٨٥ ، ٣٩١ ، ٤٢٧ ، ٤٣٩ .

(١٧) « فلسفة الحق (القانون) » ترجمة S.W. Dyde الناشر George Bell and Sons لندن ١٨٩٦ ، ص ٢٣ من المقدمة .

الفاشية من ذلك الذى يبنى الدولة على قانون كلى عقلى يصون مصالح كل فرد ، أيا كانت الصفات العارضة التى يتسم بها مركزه الطبيعى والاجتماعى .

وفضلا عن ذلك فان هجوم هيجل على الخصوم الديمقراطيين لعهد عودة الملكية ، لا يمكن أن ينفصل عن نقده الأشد حدة للممثلين الرجعيين للنظرية العضوية فى الدولة . فنقده للحركة الشعبية *Volksbewegung* يرتبط بصراعه ضد كتاب فون هالر *K.L. von Haller* اصلاح علم السياسة *Restauration der Staatwissenschaft* (الذى نشر لأول مرة عام ١٨١٦) ، وهو كتاب كان له تأثير كبير فى الرومانتيكية السياسية فى ألمانيا . . فى هذا الكتاب نظر هالر الى الدولة على أنها واقعة طبيعية ، ونتاج الهى فى الوقت ذاته . وعلى هذا الأساس فقد قبل دون تبرير حكم القوى على الضعيف ، وهو ما تنطوى عليه ضمنا كل دولة ، ورفض أى تفسير للدولة على أنها تمثل حقوقا لأفراد أحرار منظمة قانونا ، أو على أنها تخضع لمطالب العقل البشرى . . وقد وصف هيجل موقف هالر بأنه ليس أقل من «تعصب أعمى ، وبلاهة عقلية ، ونفاق » (١٨) . فاذا كانت القيم الطبيعية المزعومة ، لا قيم العقل ، هى المبادئ الأساسية للدولة ، فعندئذ تحل العشوائية والظلم والعنصر البهيمى فى الانسان محل المعايير العقلية للتنظيم الانسانى .

لقد اتفق كل من الخصوم الديمقراطيين والاقطاعيين للدولة على رفض حكم القانون . وفى مقابل الاثنين معا ذهب هيجل الى أن حكم القانون هو الشكل السياسى السليم الوحيد للمجتمع الحديث . فالمجتمع الحديث، فى رأيه ، ليس جماعة طبيعية ، وليس نظاما من الامتيازات الممنوحة من مصدر الهى ، وانما يقوم على المنافسة العامة لملاك أحرار يكتسبون مركزهم فى العملية الاجتماعية ويحتفظون به عن طريق نشاطهم الذى يعتمدون فيه على أنفسهم . . انه مجتمع لا يحرص فيه الناس على الصالح العام ، ولا يحققون مصلحة «الكل» ، الا بالصدفة العمياء . وعلى ذلك فان التنظيم الواعى للصراعات الاجتماعية بواسطة قوة تعلو على تعارض المصالح الخاصة ، وتحافظ مع ذلك عليها كلها ، هو وحده الكفيل بتحويل ذلك

(١٨) المرجع نفسه ، القسم ٢٥٨ ، ص ٢٤٤ ، الهامش .

المجموع الكلى الفوضوى للأفراد الى مجتمع قائم على أسس عاقلة، والوسيلة التى تحقق هذا التحويل هى حكم القانون .

وفى الوقت ذاته رفض هيجل النظرية الاجتماعية فى ذاتها ، وأنكر أن تكون لها أية قيمة فى الحياة السياسية . فحكم القانون فى متناول أيدينا ؛ وهو متجسد فى الدولة ، ويشكل التحقق التاريخى السليم للعقل ، وما ان يقبل المرء النظام القائم على هذا النحو ، ويرضى به ، حتى تصبح النظرية السياسية بلا جدوى ، اذ أن « النظريات تضع نفسها الآن فى مقابل النظام الموجود ، وتدعى أنها صحيحة وضرورية بصفة مطلقة . » (١٩) لقد كان لزاما على هيجل أن يتخلى عن النظرية لأنه كان يرى أن النظرية نقدية بالضرورة ، ولا سيما فى الصورة التى اتخذتها فى التاريخ الغربى . فمنذ ديكارت ، كان المفكرون يزعمون أن النظرية تستطيع اصلاح البناء العقلى للكون ، وأن العقل يستطيع بجهوده الخاصة أن يصبح معيارا للحياة الاجتماعية . . . وهكذا كانت المعرفة النظرية والعقلية للحقيقة تتضمن اعترافا بأن الواقع ، الذى لم يصل بعد الى المستوى المطلوب ، مفتقر الى الحقيقة . . . فالتبيعة الناقصة للواقع الموجود أرغمت النظرية على أن تتجاوزه ، وعلى أن تصبح مثالية . . . ولكن التاريخ، كما يقول هيجل الآن ، لم يقف ساكنا ؛ فقد وصلت البشرية الى مرحلة أصبحت فيها كل وسائل تحقيق العقل متوافرة . والدولة الحديثة هى التجسد الفعلى لهذا التحقيق . ومن هنا فان أى استمرار فى تطبيق النظرية على السياسة بعد الآن ، يجعل النظرية خيالية طوباوية . أى أنه حين ينظر الى النظام القائم على أنه عقلى ، تكون المثالية قد بلغت غايتها ونهايتها . ومنذ ذلك الحين يتعين على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تعليم الناس ما ينبغى أن تكون عليه الدولة . . . ان الدولة موجودة ، وهى عقلية ، وهذا هو مسك الختام . ويضيف هيجل أن فلسفته سوف تدعو، بدلا من ذلك ، الى وجوب الاعتراف بالدولة بوصفها عالما أخلاقيا كاملا . . . وهنا تصبح مهمة الفلسفة هى « المواءمة بين الناس وبين ما هو متحقق فعلا » .

وانها لمواءمة غريبة بحق ! اذ لا يكاد يوجد عمل فلسفى يكشف ، على نحو أوضح ، عن المتناقضات الحادة للمجتمع الحديث ، أو يبدو أكثر منه رضاء عن هذه المتناقضات التى يعد الرضاء عنها أمرا شاذا بحق . . . والواقع أن نفس « المقدمة » التى ينبذ فيها هيجل النظرية النقدية ، تبدو

(١٩) المرجع نفسه ، ص ٢٠ من المقدمة الهامش .

كأنها تدعو الى كشف هذه المتناقضات ، وذلك اذ تؤكد « الصراع بين ماهو كائن وما ينبغى أن يكون » .

لقد قال هيجل ان المضمون الذى يشير اليه العقل أصبح قريب المنال . فلم يعد من الممكن أن يظل تحقيق العقل مهمة الفلسفة وحدها ، ولا أصبح من الممكن السماح لهذه المهمة بأن تتبدد فى تأملات خيالية طوباوية . بل ان المجتمع ، كما هو متكون فعلا ، قد أنضج الشروط المادية اللازمة لتغييره بحيث يمكن ، بصورة نهائية قاطعة ، اظهار الحقيقة التى تنطوى عليها الفلسفة فى باطنها . . . ففى الامكان الآن ادراك أن الحرية والعقل أكثر من مجرد قيم باطنة . . ان الوضع القائم للواقع هو «هجين» ينبغى توليده ، هو عالم من البؤس والظلم ، ولكن فى هذا العالم ذاته تزدهر امكانات العقل الحر . . ولقد كان ادراك هذه الامكانات هو وظيفة الفلسفة من قبل ، أما بلوغ النظام الصحيح للمجتمع فأصبح الآن وظيفة العقل العملى . . لقد عرف هيجل أن «شكلا من أشكال الحياة قد أصبح عتيقا » ، وأن من المحال أن تستطيع الفلسفة تجديد شبابه (٢٠) . وقد حددت الفقرات الختامية فى «المقدمة» اتجاه كتاب «فلسفة الحق (القانون)» بأسره . فهذه الفقرات مظهر استسلام انسان يعلم أن الحقيقة التى يمثلها قد قاربت نهايتها ، وأنه لم يعد فى وسعها انعاش العالم وجعل الحياة تسرى فى أوصاله .

كذلك لم يكن فى وسعها جعل الحياة تسرى فى أوصال القوى الاجتماعية التى كان يفهمها ويمثلها . . «فلسفة الحق (القانون)» هى فلسفة مجتمع الطبقة الوسطى وقد وصل الى تمام وعيه الذاتى . . وهى تحتفظ فى داخلها بالعناصر الايجابية والسلبية لمجتمع أصبح ناضجا ، ويدرك عن وعى كامل حدوده التى لا يستطيع أن يتعداها . ولقد أعاد هيجل فى «فلسفة الحق (القانون)» تطبيق كل التصورات الاساسية للفلسفة الحديثة على الواقع الاجتماعى الذى انبثقت هذه التصورات منه ، واتخذت كلها مرة أخرى شكلها العينى ، واختفى طابعها التجريدى الميتافيزيقى ، وبرز مضمونها التاريخى الفعلى . . وظهر الآن بوضوح أن مفهوم الذات (الأنا) يرتبط ارتباطا باطنا بالانسان الاقتصادى المنعزل ، وأن مفهوم الحرية يرتبط بالملكية ، ومفهوم العقل بالافتقار الى الكلية أو العمومية الحقيقية فى عالم المنافسة ؛ وأصبح القانون الطبيعى الآن قانونا للمجتمع القائم على التنافس - وليس كل هذا المضمون الاجتماعى نتاجا

(٢٠) المرجع نفسه ، ص ٣٠ من المقدمة .

لتفسير متعسف ، أو لتطبيق خارجي لهذه التصورات ، بل هو الصورة النهائية التي يتكشف عليها معناها الأصلي . . والواقع أن «فلسفة الحق (القانون)» ، في جذورها ، مادية النظرة . . فهيكل يكشف في فقرة تلو الفقرة ، عن البناء الأدنى الاقتصادي والاجتماعي لتصوراته الفلسفية . . صحيح أنه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة ، غير أنه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها في كل لحظاتها .

ان كتاب «فلسفة الحق (القانون) » لا يقدم نظرية محددة في الدولة . . وهو ليس مجرد استنباط فلسفي للحق ، والدولة ، والمجتمع ، وليس تعبيراً عن آراء هيكل الشخصية في حقيقتها . . بل ان أهم ما في الكتاب هو أن التصورات الأساسية للفلسفة الحديثة تتحلل فيه وتنفي ذاتها ، وتشترك في مصير المجتمع الذي تفسره . وهي تفقد طابعها التقدمي ، ولهجتها المتفائلة ، وتأثيرها النقدي ، وتتخذ طابع الهزيمة والخذلان . وسوف ينصب جهدنا على تتبع هذه الأحداث الداخلية في الكتاب ، لا على عرض بنائه المنهجي .

يضع هيكل في «المقدمة» الاطار العام الذي يمهّد لعرض موضوع الحق ، والمجتمع المدني ، والدولة . . فعالم الحق هو عالم الحرية . (٢١) والذات المفكرة هي الموجود الحر ؛ فالحرية صفة لارادتها . . والارادة هي التي تكون حرة ، بحيث أن الحرية هي جوهرها وماهيتها (٢٢) . على أنه لا ينبغي النظر الى هذا القول على أنه مناقض لحتام كتاب «المنطق» ، الذي جاء فيه أن الفكر هو المجال الوحيد للحرية . . ذلك لأن الارادة « طريقة خاصة في التفكير » ، أعني أنها هي « التفكير وقد ترجم الى لغة الواقع ، وأصبح عملاً . . وفي استطاعة الفرد ، عن طريق ارادته ، أن يتحكم في أفعاله وفقاً لعقله الحر . . فمجال الحسق بأكمله ، أعني حق الفرد ، والاسرة ، والمجتمع ، والدولة ، يستمد من الارادة الحرة للفرد وينبغي أن يكون مطابقاً لها . . وهكذا يمكن القول اننا حتى الآن نعيد تأكيد النتائج التي توصل اليها هيكل في كتاباته السابقة ، وهي أن الدولة والمجتمع ينبغي أن يشيدا بواسطة العقل النقدي للفرد المتحرر . . ولكن هيكل سرعان ما يثير شكوكاً حول هذه النقطة . فالفرد المتحرر في المجتمع الحديث ليس قادراً على مثل هذا التشييد ، وادته ، التي تعبر عن مصالح خاصة ، لا تتضمن ذلك «الشمول» الذي يتيح أساساً مشتركاً للمصالح

(٢١) القسم ١ ، ملحق .

(٢٢) القسم ٤ .

الخاص والصالح العام . . ان الارادة الفردية ليست بذاتها جزءا لا يتجزأ من «الارادة العامة» . ولهذا السبب ينبغي انكار الاساس الفلسفى للعقد الاجتماعى .

ان الارادة وحدة تجمع بين وجهين مختلفتين أو لحظتين مختلفتين : الأولى هي قدرة الفرد على التجرد من أى شرط أو وضع محدد ، والعودة ، بعد نفيه ، الى التحرر المطلق للأنا الخالص (٢٣) ، والثانية هي الفعل الذى يختار فيه الفرد بحرية شرطا أو وضعاً عينياً ، ويؤكد وجوده بوصفه أنا جزئياً ، محدوداً (٢٤) . ويطلق هيجل على اللحظة الأولى من هاتين اسم الوجه الكلى للارادة ، لأن الأنا فيها ، بتجرده الدائم من كل وضع متعين ، وسلبه الدائم له ، يؤكد فيها هويته فى مقابل تنوع حالاته الجزئية . أى أن الأنا الفردى هو كلى حقيقى ، بمعنى أنه يستطيع التجرد من كل وضع جزئى والعلو عليه ، ويظل خلال ذلك فى وحدة مع ذاته . أما المعنى الثانى فيعترف بأن الفرد لا يمكنه فى الواقع أن ينفى كل وضع جزئى ، بل لابد له من اختيار وضع ما ، يواصل فيه حياته ، وبهذا المعنى يكون أنا جزئياً .

ويؤدى الاستتقرار عند أى وجه من وجهى الارادة هذين الى حرية سلبية . فاذا تجرد الفرد من كل حالة جزئية ، وانسحب الى مجال الارادة الخالصة للأنا ، فسوف تظل ارادته ترفض على الدوام كل الاشكال الاجتماعية والسياسية القائمة ، وتصل الى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية تمجدهما . وهذا بعينه هو ما حدث فى نظرية الدولة والمجتمع عند روسو ، وهى النظرية التى افترضت حالة أصلية للانسان تكون فيها الوحدة الحية هي الفرد المجرد ، الذى يملك صفات معينة مختارة اعتباطاً ، كالخير والشر ، والملكية الخاصة أو عضوية جماعة لا تتمتع بأية ملكية خاصة ، وما الى ذلك . . وهكذا يقول هيجل ان روسو جعل «ارادة وروح الفرد الجزئى فى تقلباته الشخصية . . هي الأساس الجوهرى الأول » فى المجتمع (٢٥) .

ان مفهوم الارادة عند هيجل يهدف الى اثبات أن للارادة طابعاً مزدوجاً ، قوامه استقطاب أساسى بين العنصرين الجزئى والكلى . . وهو يهدف أيضاً الى بيان أن هذه الارادة لا تكفى لكى ينبثق منها نظام اجتماعى

(٢٣) القسم ٥ .

(٢٤) القسم ٦ .

(٢٥) القسم ٢٩ ، ص ٣٥ .

وسياسي . بل ان هذا النظام يقتضى عوامل أخرى لا يمكن التوفيق بينها وبين الارادة الا عن طريق المسار الطويل للتاريخ فارادة الفرد الحرة تؤكد بالضرورة مصلحته الخاصة ، ومن ثم فهي لا تستطيع أبدا ، بذاتها ، أن ترغب في الصالح العام أو المشترك فهيجل يوضح مثلا أن الشخص الحر يصبح مالكا يقف ، بهذا الوصف ، ضد الملاك الآخرين فارادته بطبيعتها « متعينة » بدوافعه ورغباته وميوله المباشرة ، وهي موجهة الى اشباعها . (٢٦) والاشباع يعنى أنه جعل هدف ارادته موضوعا خاصا به فهو لا يستطيع تحقيق رغباته الا عن طريق الاستحواذ على الأشياء التي يرغبها ، وبذلك يحول بين الأفراد الآخرين وبين استخدام هذه الأشياء والتمتع بها وتتخذ ارادته بالضرورة شكل الفردية « Einzelheit » (٢٧) . فموضوع هو بالنسبة الى 'أنا' شيء يمكن أن يكون أولا يكون ملكي » . (٢٨) وليس في طبيعة الارادة الفردية أى شيء يمكنه تجاوز هذا التقابل بين « ملكي » و « ملكك » ، والجمع بين الاثنين في ثالث مشترك واذن فالارادة الحرة في بعدها الطبيعي ، هي الانطلاق الذي يستتبع كل شيء ، والذي يظل مرتبطا على الدوام بعمليات الاستحواذ التعسفية (٢٩) .

هنا نجد مثلا أول لتوحيد هيجل بين قانون طبيعي وقانون المجتمع القائم على المنافسة . فهو يتصور « طبيعة » الارادة الحرة على نحو يجعلها تشير الى شكل تاريخي خاص للارادة ، هو الفرد بوصفه مالكا ، بحيث تمثل الملكية الفردية أول تحقق للحرية (٣٠) .

فكيف اذن يتسنى للارادة الفردية ، التي تعبر عن المطالب الموزعة بين ما هو « ملكي » وما هو « ملكك » ، كيف يتسنى لها على أى نحو أن تصبح ارادة ماهو « ملكنا » ، وتعبر بذلك عن مصلحة مشتركة ؟ ان فرض العقد الاجتماعي لا يستطيع أن يقدم الينا الرد ، اذ أن أى عقد بين الأفراد لا يمكنه أن يعلو على عالم القانون الخاص . ولا بد أن يؤدي الأساس التعاقدى الذي يفترض وجوده للدولة والمجتمع ، الى جعل الكل خاضعا لنفس الطبيعة التعسفية التي تتحكم في المصالح الخاصة وفي

(٢٦) القسم ١١ .

(٢٧) القسم ١٢ .

(٢٨) القسم ١٤ ، ص ٢٤ .

(٢٩) القسم ١٥ .

(٣٠) القسم ٤١ وما يليه .

الوقت ذاته لا يمكن أن تبني الدولة ذاتها على أي مبدأ ينطوي على إلغاء حقوق الفرد ٠٠ والواقع أن هيجل دافع بصلافة عن هذه القضية التي نادت بها كل فلسفة سياسية للطبقة الوسطى الصاعدة ، إذ كان قد انقضى الوقت الذي يمكن أن يقال فيه عن دولة الحكم المطلق التي وصفها هبز في « اللفيثان » بأنها خير ما يحفظ مصالح الطبقة الوسطى الجديدة ٠٠ فمنذ ذلك الحين أثمرت عملية التنظيم الصارم الطويلة ، وأصبح الفرد هو الوحدة الحاسمة للنظام الاقتصادي ، والأهم من ذلك أنه أصبح الآن يطالب بحقوقه في النظام السياسي ٠٠ وقد أخذ هيجل على عاتقه أن يعرض هذا المطلب ، وظل يدافع عنه في جميع مواضع نظريته السياسية .

لقد ذكرنا أن هيجل يصور « كلية » الإرادة بأنها كلية للأنا ، ويعني بذلك أن الكلية تنحصر في أن الأنا يدمج كل أحوال حياته في هويته الذاتية ٠٠ ويؤدي هذا الرأي إلى نتيجة فيها مفارقة : إذ أن الكلي يوضع في أشد عناصر الإنسان فردية ، أي في الأنا . ولو نظرنا إلى هذه العملية من وجهة النظر الاجتماعية لوجدناها مفهومة تماما ٠٠ ذلك لأن المجتمع الحديث لا يوحد الأفراد بحيث يمكنهم القيام بأوجه نشاط تجمع بين الاستقلال الذاتي من جهة ، وبين التضافر من أجل تحقيق مصلحة الجميع من جهة أخرى ٠٠ أي أنهم لا يقومون بنشاط جماعي يرددون فيه صورة مجتمعهم ترديدا واعيا ٠٠ فاذا ما كان الوضع السائد على هذا النحو ، فإن المساواة المجردة للأنا الفردي تصبح هي الملاذ الوحيد للحرية . والحرية التي يرغب فيها هذا الأنا حرية سلبية ، أعني سلبا دائما للكل . أما الوصول إلى حرية إيجابية فيقتضي أن يخرج الفرد عن مجال مصلحته الشخصية ، الذي هو أشبه بمجال الذرة الروحية المغفلة على ذاتها ، ويستقر في مجال ماهية الإرادة ، التي لا تهدف إلى غاية خاصة معينة ، بل تستهدف الحرية بما هي كذلك . فلا بد أن تصبح إرادة الفرد إرادة للحرية العامة ٠٠ غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا إذا كان قد أصبح حرا بالفعل ٠٠ فإرادة الإنسان الذي هو ذاته حر ، هي وحدها التي تستهدف الحرية الإيجابية ٠٠ ويضع هيجل هذه النتيجة في صيغة شديدة الإيجاز والغموض ، هي القائلة أن « الحرية تريد الحرية » أو أن « الإرادة الحرة ٠٠٠ تريد الإرادة الحرة » (٣١) .

(٣١) القسم ٢١ ، ملحق ، ص ٣٠ ، والقسم ٢٧ ، ص ٣٤ .

هذه الصيغة نضم الحياة التاريخية العينية فيما يبدو أنه اطار
فلسفى مجرد . فليس من «يريد الحرية» هو أى فرد ، بل هو الفرد
الحر - أى ان الحرية فى صورتها الحققة لا يمكن أن يعترف بها ويريدها
الا فرد هو بالفعل حر ، والمرء لا يستطيع معرفة الحرية الا بامتلاكها :
فلا بد أن يكون حرا لكى يصير حرا . . . وليست الحرية مجرد مركز يتمتع
به ، بل هى سلوك يقوم به بوصفه ذاتا واعية بنفسها . . . وطالما لم يكن
يعرف الحرية ، فانه لا يستطيع بلوغها بذاته ؛ بل ان افتقاره الى الحرية
قد يصل الى حد أنه يختار عبوديته أو يرضى بها طوعا . . . وفى هذه
الحالة لا يكون لديه اهتمام بالحرية ، وينبغى أن يجىء تحرره ضد ارادته
. . . وبعبارة أخرى فان فعل التحرر يؤخذ من أيدي الأفراد الذين
لا يستطيعون ، بسبب الأغلال التى تقيدهم ، أن يختاروه بوصفه طريقهم
الخاص .

ان مفهوم الحرية فى « فلسفة الحق (القانون) » يعود بنا الى
الوراء ، الى العلاقة الأساسية بين الحرية والفكر ، كما عرضت فى كتاب
« المنطق » . . . وهو الآن يبين بوضوح أن جذور هذه العلاقة ترجع الى
البناء الاجتماعى ، كما يكشف عن الارتباط بين المثالية ومبدأ الملكية . .
وفى خلال العرض التحليلى الذى يقدمه هيجل ، تفقد فكرته مضمونها
النقدى ، وتصبح لها وظيفة التبرير الميتافيزيقى للملكية الخاصة . .
وسوف نحاول الآن أن نتبع هذا الاتجاه فى مناقشته للموضوع .
ان العملية التى « تظهر » بها الارادة ذاتها الى حد تصبح معه رغبة
فى الحرية ، هى العملية الشاقة ، عملية التعلم بواسطة التاريخ . .
والتعلم نشاط للفكر ونتاج له . « ان الوعي الذاتى ، الذى يظهر موضوعه
أو مضمونه أو غايته ، ويرتفع به الى مستوى الكلية والشمول ، هو الفكر
وقد تحول بذاته الى ارادة . وهذه هى النقطة التى يظهر عندها بوضوح
أن الارادة لا تكون صحيحة وحررة الا بوصفها عقلا مفكرا . » (٣٢) فحرية
الارادة تتوقف على الفكر ، وعلى معرفة الحقيقة . . . والانسان لا يمكنه أن
يكون حرا الا عندما يعرف امكاناته . . . فالعبد ليس حرا لسببين : أولهما
أنه فى حالة عبودية فعلية ، وثانيهما أنه لم يجرب الحرية ولم يعرفها . .
ان المعرفة ، أو الوعي الذاتى بالحرية ، فى لغة هيجل ، هى « مبدأ الحق
والأخلاقية وكل صور الأخلاق الاجتماعية . » (٣٣) ولنقل أن كتاب

(٣٢) القسم ٢١ ، ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣٣) القسم ٢١ ص ٣٠ .

« المنطق » قد أسس الحرية على الفكر ، أما كتاب « فلسفة الحق » فانه توصل ، وهو يستعيد هذا الموضوع ، الى الشروط الاجتماعية والتاريخية لهذه النتيجة . فالارادة تكون حرة اذا كانت « معتمدة على ذاتها تماما ، لأنها لا تشير الى شيء ماعدا ذاتها ، بحيث تتخلص من كل اعتماد على أي شيء آخر . » (٣٤)

ان الارادة ، بحكم طبيعتها ذاتها ، تستهدف تملك موضوعها ، وجعل هذا الموضوع جزءا من وجودها الخاص . وهذا شرط ضروري للحرية الكاملة . غير أن الأشياء أو الموضوعات المادية تضع حدا قاطعا لهذا التملك . فهي أساسا ، خارجية بالنسبة الى الذات المملكة ، ومن هنا كان تملكها بالضرورة ناقصا . والموضوع الوحيد الذي يمكن أن يصبح ملكا لي بأكمله هو الموضوع الذهني ، اذ ليست له حقيقة مستقلة بمعزل عن الذات المفكرة . « ان الذهن هو الذي يمكنني أن أتملكه بأكمل صورة ممكنة » (٣٥) . ويختلف التملك الذهني عن ملكية الأشياء المادية في أن الموضوع الذي نفهمه ونضمه اليها ذهنيا لا يظل خارجا عن الذات . . وهكذا فان التملك يكتمل بالارادة الحرة ، التي تمثل تحقق الارادة فضلا عن اكتمال التملك .

ولقد سبق أن انتهى كتاب « المنطق » الى أن قوام الحرية هو أن تكون للذات سلطة كاملة على ما هو « آخر » بالنسبة اليها . والصورة العينية لهذه الحرية هي الملكية الدائمة . وبذلك يكتمل التوحيد بين مبدأ المثالية ومبدأ الملكية . والواقع أن هيجل يمضي في هذا التوحيد بحيث يجعله توحيدا تاما في فلسفته ، فهو يذكر أن « الارادة هي وحدها المطلقة التي لا تحد ، على حين أن كل الأشياء الأخرى ، على عكس الارادة ، نسبية فحسب . وما التملك في أساسه الا اظهار سيادة ارادتي بالنسبة الى الأشياء ، عن طريق بيان أنها غير مكتملة بذاتها ، وليس لها هدف خاص بها . وهذا ما يتحقق حين أضع في الموضوع غاية أخرى غير تلك التي كانت له في البداية . فعندما يصبح الكائن الحي (يشير هيجل في هذا السياق الى مثال الحيوان بوصفه موضوعا ممكنا للارادة) ملكا لي ، تصبح له نفس أخرى غير تلك التي كانت له ، اذ أننى أعطيه ارادتي . » (٣٦) وينتهي هيجل من ذلك الى أن « الارادة الحرة اذن هي

(٣٤) القسم ٢٣ ، ص ٣١ .

(٣٥) القسم ٥٢ .

(٣٦) القسم ٤٤ ، ملحق ، ص ٥١ - ٢ .

المثالية التي ترفض الاعتراف بأن الأشياء ، على نحو ما هي عليه ، يمكن أن تكون مكتملة بذاتها .

فهنا يفسر مبدأ المثالية ، القائل ان الوجود الموضوعي يتوقف على الفكر ، بأنه أساس طابع التملك الذي تتسم به الأشياء بالقوة ، وفي الوقت ذاته فان أكثر أشكال الوجود حقيقة ، وهو الذهن ، هو الذي تتصور المثالية أنه يحقق فكرة التملك .

ان تحليل هيجل للارادة الحرة يجعل للملكية مكانا في تكوين الفرد ذاته ، أى في ارادته الحرة . فالارادة الحرة تظهر الى الوجود بوصفها الارادة الخالصة للحرية . وتلك هي « فكرة الحق » ، التي هي في هوية مع الحرية بما هي كذلك . ولكنها ليست الا فكرة الحق والحرية ويبدأ تجسد هذه الفكرة عندما يؤكد الفرد المتحرر ارادته بوصفها ارادة تملك . « هذه المرحلة الأولى للحرية هي ما سنعرفه على أنه ملكية . » (٣٧)

والطريقة التي تتم بها عملية استنباط الملكية من ماهية الارادة الحرة ، في المناقشة التي يقوم بها هيجل ، هي طريقة تحليلية فما يفعله هو أنه يستخلص ما يترتب على استنتاجاته السابقة المتعلقة بالارادة ففي البداية تكون الارادة الحرة هي « الارادة المنفردة لذات » ، وتكون حافلة بالأهداف الموجهة نحو عديد من موضوعات عالم ترتبط به الذات بوصفها فردا مستحوذا متفردا ويصبح الفرد حرا بالفعل في عملية اختبار لارادته عن طريق استبعاد الآخرين من موضوعات ارادته وجعل هذه الموضوعات خاصة به وحده وبفضل الارادة المتفردة المستحوذة للذات ، تصبح هذه الذات « شخصا » ، أى أن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها على أن يجعل من موضوعات ارادته موضوعات يملكها (٣٨) .

ولقد أكد هيجل أن الفرد لا يكون حرا الا عندما يعترف به حرا ، وأن هذا الاعتراف لا يمنح له الا عندما يكون قد برهن على حريته . وفي وسع الفرد أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على

(٣٧) القسم ٣٣ ، ملحق ، ص ٤١ .

(٣٨) القسم ٣٩ .

موضوعات ارادته ، وذلك بأن يملكها . ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون أو « يعترفون » به (٣٩) .

كذلك رأينا أن جوهر الذات ، في نظر هيجل ، يكمن في « سلبية مطلقة » ، من حيث أن الأنا يسلب أو ينفي الوجود المستقل للموضوعات ويحولها الى وسائط لتحقيق ذاته . . . وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه . . . « ان للمرء الحق في توجيه ارادته نحو أى موضوع ، بوصفه غايته الحقيقية الايجابية . . . وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له . . . ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية ، فإنه يتلقى معناه وروحه من ارادة هذا الانسان . . . فللإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء . » (٤٠) غير أن مجرد الاستحواذ يؤدي الى مجرد الاستيلاء Besitz . . . ولا يصبح الاستيلاء ملكية الا اذا أصبح موضوعيا بالنسبة الى أفراد آخرين بالاضافة الى المالك . . . « ان شكل الذاتية البحتة ينبغي أن يستبعد عن الموضوعات »؛ فلا بد أن يحتفظ بها ، وتستخدم ، بوصفها ملكية لشخص بعينه ، معترف بها اعترافا عاما (٤١) . . . ولا بد لهذا الشخص بدوره أن يتعرف على نفسه في الأشياء التي يملكها ، وأن يعرفها ويتصرف فيها بوصفها تحقيقا لارادته الحرة . . . وعندئذ فقط يصبح الاستيلاء حقا فعليا (٤٢) . فالارادة

(٣٩) القسم ٤٤ ، ص ٥١ .

(٤٠) تنطوي فكرة هيجل من « الاعتراف المتبادل » بين الاشخاص على ثلاثة عناصر:

(أ) العنصر الوضعي - وهو مجرد قبول واقعة التملك .

(ب) والعنصر الجدلي - وهو اعتراف المالك بأن عمل الدين نزع ملكيتهم هو شرط بقاء ملكيته وتمتعه بها .

(ج) والعنصر التاريخي - وهو ضرورة تأييد المجتمع لحقيقة الملكية .

ولقد أكد «مذهب بينا» ، وكذلك كتاب «ظاهريات الروح» ، العنصرين الاولين ، أما كتاب «فلسفة الحق» فقد بنى اساسا على العنصرين الاول والثالث . ويقدم استنباط الملكية الخاصة في الكتاب الاخير دلائل واضحة على جميع العوامل المميزة للفلسفة الحديثة ، ولا سيما احترامها للسلطة العليا للوقائع ، مقترنا بدعوتها الى تبرير اساس هذه الوقائع عقليا .

وبدل رجوعه عن العنصر الجدلي في هذه المناقشة على التأثير المتزايد للتشويء ، الذي أصبح يتحكم في تصورات هيجل . . . فعلى حين أن مذهب بينا و «الظاهريات» كانا قد نظرا الى الملكية على أنها علاقة بين الناس ، فإن «فلسفة الحق» تنظر اليها على أنها علاقة بين ذات وموضوعات .

(٤١) القسم ٥١ ، ملحق .

(٤٢) . القسم ٤٥ .

الحرية هي بالضرورة « الإرادة المنفردة » لشخص بعينه ، والملكية تحمل
« طابع الملكية الخاصة » (٤٣) .

والحق أنه يندر أن نجد فيلسوفا آخر يعرض نظام الملكية الخاصة
من خلال طبيعة الفرد المنعزل ، ويؤسسها عليها ، بمثل هذا الاتساق .
فحتى الآن لم يتطرق الى استنباط هيكل أى نظام كلى شامل ، أو أى
شئ يضمن على التملك الفردى ضمان الحق الشامل . وهو لم يلجأ
الى أى اله يأمر بهذه الملكية ويبررها ، كما أنه لم يشر الى حاجات الانسان
على أنها مسئولة عن ايجادها . بل ان الملكية لا توجد الا بفضل قدرة
الذات الحرة وهى مستمدة من ماهية الشخص الحر فهيجل قد
أبعد نظام الملكية عن أية رابطة عارضة ، وجسمها بوصفها علاقة
أنطولوجية وهو قد أكد مرارا وتكرارا أنها قد لا يكون لها مبرر
بوصفها وسيلة لاشباع حاجات الانسان « ان مبرر الملكية لا ينحصر
فى ارضائها للحاجات ، وانما فى كون هذا النظام يتجاوز الذاتية البحتة
للشخص ، ويحقق فى الوقت ذاته تعين هذا الأخير فالشخص لا يوجد
بوصفه عقلا الا فى الملكية . » (٤٤) فالملكية سابقة على الحاجات المعارضة
للمجتمع وهى « التجسد الأول للحرية ، وبالتالي فهى غاية جوهرية
فى ذاتها » « ان العنصر العاقل ، فى علاقة الانسان بالموضوعات
الخارجية ، ينحصر فى الاستحواذ على الملكية » . غير أن ما يملكه المرء ،
ومقدار ما يملكه ، هو مسألة اتفاق أو حظ ، وهى عارضة تماما من وجهة
نظر الحق (٤٥) ويعترف هيجل صراحة بأن التوزيع السائد للملكية
هو نتاج ظروف عارضة ، تتنافى تماما مع المقتضيات العقلية ومن
جهة أخرى فانه يعفى العقل من مهمة اصدار حكم على هذا التوزيع . فلم
يبذل هيجل جهدا لتطبيق المبدأ الفلسفى الذى يقضى بالمساواة بين الناس ،
على مظاهر اللامساواة فى الملكية ، بل انه يرفض هذه الخطوة فى الواقع
. والمساواة الوحيدة التى يمكن أن تستمد من العقل هى « ضرورة
حصول كل شخص على ملكية » (٤٦) ، أما نوع هذه الملكية ومقدارها
فأمر لا يكثرث به العقل على الاطلاق . وفى هذا الصدد يقدم هيجل

(٤٣) القسم ٤٦ .

(٤٤) القسم ٤١ ، ملحق .

(٤٥) القسم ٤٩ .

(٤٦) الموضع نفسه ، ملحق .

تعريفه الذى يدعو الى الدهشة : « ان الحق لا يعبأ بالفروق بين الأفراد » (٤٧) .

هذا التعريف يجمع بين السمات التقدمية والسمات الرجعية لفلسفة الحق عند هيجل . . . فعدم الاكتراث بالفروق الفردية هو ، كما سنرى فيما بعد ، صفة مميزة للشمول المجرد للقانون ، الذى يفرض حدا أدنى من المساواة والمعقولية على نظام يتسم باللامعقولية والظلم . . . ومن جهة أخرى فان نفس عدم الاكتراث هذا يمثل أسلوبا فى العمل الاجتماعى لا يتم فيه المحافظة على الكل أو العام الا بتجاهل الماهية الانسانية للفرد . . . أى أن موضوع القانون ليس الفرد العيى ، بل هو الذات المجردة التى تسرى عليها الحقوق .

ويظهر فى صيغة هيجل تأثير عملية تحويل العلاقات بين الناس الى علاقات بين الأشياء . . . فالشخص تطفى عليه ملكيته ، ولا يكون شخصا الا بفضل ملكيته . . . ومن ثم فان هيجل يصف كل قانون للأشخاص بأنه قانون للملكية . . . « من الواضح أن الشخصية وحدها هى التى تعطينا حقا على الأشياء ، وبالتالي فان الحق الشخصى هو فى أساسه حق شيئى Sachrecht (٤٨) » .

وتظل عملية التشيؤ متغلغلة فى تحليل هيجل . . . فهو يستمد قانون التعاقدات والالتزامات بأسره من قانون الملكية . فلما كانت حرية الشخص تمارس فى المجال الخارجى للأشياء ، ففى استطاعة الشخص أن « يخرج externalize » ذاته ، أى أن يتعامل مع ذاته بوصفه موضوعا خارجيا . . . وفى استطاعته بمحض ارادته أن يجعل ذاته مغتربة ، ويبيع انجازاته وخدماته . . . « ان المواهب الذهنية ، والعلم ، والفن ، بل أمورا دينية كالمواعظ والصلوات والقداسات والبركات ، وكذلك الاختراعات وما شاكلها ، تصبح موضوعات للتعاقد ، ويعترف بها وتعامل على نفس النحو الذى تعامل به موضوعات البيع والشراء . » (٤٩) غير أن أغتراب الشخص ينبغى أن يكون له حد فى الزمان ، بحيث يظل هناك شيء من « الكلية والشمول » اللذين يتسم بهما الشخص . . . ولو كان على أن أبيع « كل وقت عمل العيى ، ومجموع انتاجى ، لأصبحت شخصيتى

(٤٧) الموضع نفسه .

(٤٨) القسم ١٠ ، هامش .

(٤٩) القسم ٤٣ .

ملك شخص آخر ؛ وعندئذ لن أعود شخصا ، بل يتعين على أن أضح ذاتي خارج مجال الحق . » (٥٠) وهكذا فإن مبدأ الحرية ، الذي كان المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعا ، لم يؤد فقط الى تحويل هذا الشخص الى شيء ، بل انه أيضا قد جعل منه شيئا متوقفا على الزمان . وبذلك توصل هيغل الى نفس الحقيقة التي دفعت ماركس فيما بعد الى المطالبة « بتقصير يوم العمل » بوصفه شرطا لانتقال الانسان الى « عالم الحرية » . كذلك فإن أفكار هيغل في هذا الصدد تمتد الى حد التوصل الى القوة الخفية لوقت العمل ، واكتشاف أن الفارق بين الرقيق في العصور القديمة وبين العامل « الحر » يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التي يكتسبها منه « السيد » (٥١) .

لقد استمد نظام الملكية الشخصية من الارادة الحرة للشخص ، غير أن هذه الارادة لها حد لا تتعداه ، هو الملكية الخاصة للأشخاص الآخرين . فأنا لا أكون مالكا ، ولا أظل مالكا ، الا بقدر ما أتخلى طائعا عن حقي في الاستحواذ على ملكية الآخرين . . . وهكذا فإن الملكية الخاصة تؤدي بنا الى تجاوز الفرد المنعزل ، وتنقلنا الى علاقاته بالأفراد الآخرين المنعزلين مثله . . . والأداة التي تجعل نظام الملكية مضمونا ومستقرا في وضعه هذا هي العقد . (٥٢) وهنا أيضا يلائم هيغل بين فكرة العقل الأنطولوجية وبين المجتمع المنتج للسلع ، ويجعلها تتجسد عينيا في هذا المجتمع . « ان قيام الناس بتعاقدات ، ومبادلات ، وتجارة ، هو ضرورة عقلية ، شأنه تماما شأن استحواذهم على الملكية » . فالعقود تؤلف ذلك « الاعتراف المتبادل » اللازم من أجل تحويل الاستحواذ الى ملكية خاصة ، وهكذا فإن تصور « الاعتراف » ، الذي كان في الأصل تصورا جدليا عند هيغل ، أصبح يصف الآن الوضع القائم في المجتمع المبني على الكسب والاقتناء . (٥٣)

على أن العقود تقتصر على تنظيم المصالح الخاصة للملاك ، ولا تتجاوز أبدا نطاق القانون الخاص . . . وهنا نجد هيغل يرفض مرة أخرى نظرية العقد الاجتماعي لأن من الخطأ ، في رأيه ، القول ان لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة أو عدم الانفصال عنها ؛ « والأصح أن من الضروري على نحو مطلق أن يوجد كل شخص في دولة » . وان « التقدم الهائل » للدولة

(٥٠) الوضع نفسه

(٥١) الوضع نفسه . ملحق .

(٥٢) القسم ٧٢ .

(٥٣) انظر الهامش ٤٠ من قبل .

الحديثه بالقياس الى الدولة الاقطاعية ليرجع الى أن الأولى « غاية في ذاتها » ، وليس في وسع أى شخص أن يتخذ بصددها تدابير خاصة • (٥٤)

والواقع أن النتائج التى تستتبعها الملكية الخاصة قد جعلت هيجل يزداد توغلا فى الأعماق الغامضة لنظرية الحق • • ولقد كان قد أعلن من قبل فى المقدمة أن الجريمة والعقاب ينتميان أساسا الى نظام الملكية الخاصة (٥٥) ، ومن ثم فهما ينتميان أيضا الى نظام الحق • • ولا بد أن تتعارض حقوق أصحاب الملكيات ، ما دام كل منهم يقف ضد الآخرين ، ولا يخضع الا لارادته الخاصة • • فكل يعتمد فى أفعاله على « الهوى والاختيار الخاطيء » ، الذى تمليه معرفته ورغبته (٥٦) ، ولا يمكن أن يكون اتفاق ارادته الخاصة مع الارادة العامة الا شيئا عارضا يحمل فى طياته بذور شقاق جديد • • وهكذا فإن الحق الشخصى باطل بالضرورة ، لأن الفرد المنعزل لا بد أن يخالف الحق العام • ويعلن هيجل أن « الغش والجريمة » هما « خطأ عن غير سبق اصرار ، أو هو خطأ مدنى » ، ويعنى بذلك أنهما جزء لا يتجزأ من المجتمع المدنى • • ويرجع أصل الحق فى المجتمع المدنى الى أن هناك تعميما مجردا للمصالح الجزئية • • فاذا اصطدم الفرد فى سعيه الى مصلحته ، بالحق ، فانه يستطيع أن يدعى لذاته نفس السلطة التى يدعيها الآخرون ضده ، فيقول انه يتصرف من أجل المحافظة على صالحه الخاص • • غير أن الحق هو الذى له السلطة العليا لأنه يمثل أيضا مصلحة الكل – وان كان ذلك بصورة ناقصة •

ان حق الكل وحق الفرد لا يسريان على نطاق واحد • • فالأول يقنن مطالب المجتمع التى يتوقف عليها أيضا صون الأفراد ورفاههم • • فاذا لم يعترف هؤلاء الأفراد بهذا الحق ، فانهم لا يخطئون فقط فى حق الصالح العام ، بل يخطئون فى حق أنفسهم أيضا • • عندئذ يكونون قد أخطأوا ، وتؤدى العقوبة التى تفرض على جريمتهم الى إعادة حقهم الفعلى الى نصابه •

هذه الصيغة ، التى هى الموجهة لنظرية العقوبة عند هيجل ، تفصل فكرة الخطأ عن الاعتبارات الأخلاقية فصلا تاما • « فلسفة الحق » لا تضع الخطأ ضمن أية فئة أخلاقية ، وانما تدخله فى باب « الحق المجرد » •

(٥٤) القسم ٧٥ ، ملحق •

(٥٥) القسم ٣٣ ، ملحق •

(٥٦) القسم ٨١ •

فالخطأ عنصر ضروري في علاقة الملاك الأفراد بعضهم ببعض .. وينطوي العرض الذي يقدمه هيجل على هذا العنصر الآلى بقوة ، بحيث يوازى ، على نحو ملفت للنظر ، فلسفة « هيز » السياسية ذات النزعة المادية .. صحيح أن هيجل يرى أن العقل الحر يحكم ارادة الأفراد وسلوكهم ، ولكن يبدو أن هذا العقل يسلك على طريقة قانون طبيعى ، لا على أنه نشاط انساني مستقل .. فالعقل يسيطر على الانسان بدلا من أن يمارس نشاطه من خلال قدرته الواعية .. وعلى ذلك فان هيجل عندما يوحد بين قانون العقل وقانون الطبيعة ، تتخذ هذه الصيغة عنده دلالة مشئومة ، لم تكن على الاطلاق هي ما قصده منها . فقد كان قصده هو أن يؤكد أن العقل هو « طبيعة » المجتمع ذاتها ، ولكن الخاصية « الطبيعية » لقانون العقل أقرب بكثير الى أن تكون هي الضرورة الطبيعية العمياء ، منها الى أن تكون الحرية الواعية بذاتها ، لمجتمع عاقل .. وسوف نرى أن هيجل يؤكد مرارا « الضرورة العمياء » للعقل في المجتمع المدني .. وهكذا فان نفس تلك الضرورة العمياء التى حمل عليها ماركس فيما بعد ، بوصفها مظهر الفوضوية في الرأسمالية ، هى التى توضع فى قلب الفلسفة الهيجلية ، عندما أخذت هذه الفلسفة على عاتقها اثبات العقلانية الحرة للنظام القائم .

ان الارادة الحرة ، التى هى المحرك الفعلى للعقل فى المجتمع، تولد الخطأ بالضرورة .. فلا بد أن يصطدم الفرد بالنظام الاجتماعى الذى يزعم أنه يمثل ارادته الخاصة فى صورتها الموضوعية .. ولكن الخطأ و « عدالة القصاص » التى تصححه لا يعبران فقط عن « ضرورة منطقية أعلى » (٥٧) بل هما يمهدان أيضا للانتقال الى شكل اجتماعى أعلى للحرية ، هو الانتقال من الحق التجريدى الى الأخلاق .. ذلك لأن الفرد ، بارتكابه الخطأ وقبوله العقوبة عن فعله ، يصبح واعيا « بالذاتية اللانهائية » لحيته (٥٨) . وهو يتعلم أنه لا يكون حرا الا بوصفه شخصا خاصا .. وحين يصطدم بنظام الحق ، يجد أن هذا النوع من الحرية ، الذى كان يمارسه ، قد بلغ حدودا لا يمكنه تجاوزها . وحين تجد الارادة أن العالم الخارجى يصددها ، فانها تتحول الى الداخلى ، باحثة هناك عن الحرية المطلقة .. وتدخل الارادة الحرة المجال الثانى لتحقيقها : وتصبح الذات التى تتملك هى الذات الأخلاقية .

(٥٧) القسم ٨١ .

(٥٨) القسم ١٠٤ ، ص ١٠٣ .

وهكذا فإن الانتقال من الجزء الأول الى الجزء الثانى من كتاب هيجل يمثل اتجاها حاسما فى المجتمع الحديث ، هو ذلك الذى تصبح فيه الارادة متحولة الى الباطن *verinnerlicht* . والواقع أن ديناميات الارادة ، التى عرضها هيجل على أنها عملية أنطولوجية ، تناظر مسارا تاريخيا بدأ منذ عهد الاصلاح الدينى الألمانى . . . وقد أوضحنا ذلك فى مقدمة كتابنا هذا . . . وقد أشار هيجل الى وثيقة من أهم الوثائق التى تعرض هذا الهدف بوضوح ، وهى بحث لوثر « فى الحرية المسيحية » ، الذى ذهب فيه لوثر الى أن « الروح لن تمس ولن تتأثر لو أسيئت معاملة البدن ، ولو أخضع الشخص لقوة شخص آخر » . . . ويصف هيجل هذه العبارة بأنها « حجة سفسطائية لا معنى لها » ، ولكنه يوافق فى الوقت ذاته على أن هذه الحالة ، وأعنى بها أن المرء يستطيع أن يكون « حرا وهو فى الأصفاد » ، ممكنة . . . ولكنه يرى أن هذا لا يصدق الا اذا كانت هذه الحالة نتيجة ارادة الانسان الحرة ، وحتى فى هذه الحالة فانها لا تصدق الا بالنسبة اليه وحده . . . أما بالنسبة الى أى شخص آخر ، فإن المرء لا يكون حرا اذا كان جسمه مستعبدا ، ولا يكون حرا الا اذا كان يعيش فعلا ، وعينيا ، على أنه حر . . . (٥٩) ففى رأى هيجل أن الحرية الباطنة ليست الا مرحلة انتقالية فى عملية تحقيق الحرية الخارجية . . . ويمكن القول إن الاتجاه الى الغاء عالم الحرية الباطن هو استباق لتلك المرحلة فى تطور المجتمع ، التى لا تعود فيها عملية تحويل القيم الى العالم الباطن كافية بوصفها وسيلة للحد من مطالب الأفراد . . . إن الحرية الباطنة تحتفظ للفرد على الأقل بمجال من الخصوصية غير المشروطة ، لا تستطيع أية سلطة أن تتدخل فيه ، كما أن الأخلاقية تخضع للفرد لالتزامات معينة ذات صحة شاملة . . . ولكن حين يتحول المجتمع الى الأشكال الشمولية ، وفقا لحاجات الأمبريالية الاحتكارية ، فإن الشخص فى كليته يصبح موضوعا سياسيا . . . وعندئذ ، فإن أخلاقيته الباطنة ذاتها تصبح خاضعة للدولة ، ويقضى على خصوصيته التى ينفرد بها . . . وهنا نجد أن نفس الأوضاع التى كانت تستدعى صبغ القيم بالصبغة الباطنة ، أصبحت تقتضى صبغها تماما بالصبغة الخارجية .

ويظل كتاب هيجل « فلسفة الحق » يعبر عن التوازن بين هذين التطورين المستقطبين . . . فهيجل يرى أن ذاتية الارادة « تظل أساسا

لوجود الحرية » ، (٦٠) وهو يجعل الحرية تنتهى الى دولة ذات سلطة شاملة . . غير أن الأخلاقية ، أى عالم الحرية الباطنة ، تفقد كل جلالها ومجدها فى كتاب هيجل ، وتصبح مجرد نقطة التقاء بين القانون الخاص والقانون الدستورى ، أو بين الحق المجرد والحياة الاجتماعية .

ولقد أكد الكثيرون أن مذهب هيجل لا يتضمن نظرية أخلاقية بالمعنى الصحيح . ففلسفته السياسية تستوعب فى داخلها فلسفته الأخلاقية . ولكن ادماج الأخلاق فى السياسة يتمشى مع تفسيره وتقويمه للمجتمع المدنى ، ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن كان القسم المخصص للأخلاق أقصر أجزاء كتابه وأقلها أهمية .

وسوف ننتقل الآن الى الجزء الأخير من « فلسفة الحق » ، وهو الجزء الذى يبحث فى الأخلاق الاجتماعية والسياسية Sittlichkeit . . هذا الجزء من الكتاب يبحث فى الأسرة ، والمجتمع المدنى ، والدولة . ولا بد لنا أولا من أن نقدم عرضا عاما للرابطة التى تجمع بين هذا الجزء وبين الجزئين السابقين من « فلسفة الحق » . فهنا تتحول الإرادة الى الخارج ، أى الى العالم الخارجى للواقع الاجتماعى . ويتضح لنا أن الفرد الذى يستمتع بالحرية والحقيقة الباطنة لأخلاقيته ، لا يكون قد وصل بعد الى الحرية والحقيقة . . فالخير المجرد عديم القدرة ، وهو يتمشى مع أى مضمون معطى (٦١) . ولقد كان « علم المنطق » قد أثبت أن الفكرة لا تخرج الى حيز الوجود الا فى التحقق الفعلى actuality . وبالمثل فلا بد للإرادة الحرة من التغلب على الانفصام بين العالم الداخلى والخارجى ، وبين الحق الذاتى والكل ، ولابد للفرد أن يحقق إرادته فى نظم اجتماعية وسياسية موضوعية ، ينبغى أن تكون بدورها متمشية مع إرادته . وهكذا يفترض هيجل مقدما ، فى الجزء الثالث من « فلسفة الحق » بأكمله ، أنه لا يوجد نظام موضوعى لا يقوم على الإرادة الحرة للذات ، ولا توجد إرادة حرة لا تتجسد فى النظام الاجتماعى الموضوعى .

وهذا بعينه هو مايرد فى الفقرات الأولى . . وفضلا عن ذلك فإن هيجل يبشر هنا بأن يظهر المثالى بوصفه وجودا متحققا فعليا . . فقد بلغت البشرية مرحلة النضج ، ولديها كل الوسائل التى تجعل تحقق العقل ممكنا . ولكن هذه الوسائل بعينها قد وضعها واستخدمها مجتمع مبدؤه المنظم هو اطلاق العنان للمصالح الخاصة ، ومن ثم فهو عاجز عن

(٦٠) القسم ١٠٦ ، ص ١٥٢ .

(٦١) القسم ١٤١ ، ص ١٥٤ .

استخدامها لمصلحة الكل ٠٠ ويذهب كتاب فلسفة الحق « الى أن الملكية الخاصة هي الحقيقة المادية للذات الحرة ، وهي تحقق الحرية ٠٠ ولكن هيجل كان قد أدرك ، منذ كتاباته الأولى ، أن علاقات الملكية الخاصة تتعارض مع النظام الاجتماعي الذي هو حر بحق ٠٠ فلا يمكن أن تؤدي فوضى الملاك الانانيين ، بتلقائيتها الخاصة ، الى نظام اجتماعي كلي ، عاقل ، متكامل ٠٠ وفي الوقت ذاته فان النظام الاجتماعي السليم في رأى هيجل ، لا يمكن أن يفرض مع انكار حقوق الملكية الخاصة ، اذ أن هذا يؤدي الى القضاء على الفرد الحر ٠٠ ومن ثم فان مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظام يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمة بينها ، ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطهم .

ويعالج هيجل هذه المشكلة على نفس النحو الذي اتبعه عندما أثار مشكلة القانون الطبيعي ٠٠ فنظرية القانون الطبيعي كانت قد كافحت من أجل مواجهة مشكلة الطريقة التي تتحول بها حالة التملك الفوضوي (أي الحالة الطبيعية) الى حالة تكون فيها الملكية آمنة بصورة عامة ٠٠ وكان المفروض في نظرها أن يقوم المجتمع المدني بإقرار حالة الأمان العام. هذه ٠٠ أما هيجل فيطرح الآن هذا السؤال نفسه ، ولكنه يتخذ في اجابته عنه خطوة أخرى تتجاوز النمط التقليدي . فمرحلتا التطور ، وهما مرحلة الحالة الطبيعية ، ومرحلة المجتمع المدني ، تعلو عليهما مرحلة ثالثة ، هي الدولة ٠٠ ويرى هيجل أن نظرية القانون الطبيعي قاصرة ، لأنها تجعل من المجتمع المدني غاية في ذاته ٠٠ وحتى في فلسفة «هبنر» السياسية ، كانت السيادة المطلقة خاضعة للحاجة الى صون مصالح المجتمع المدني وممتلكاته ، وأصبح تحقيق هذا الشرط الأخير يكون مضمون السيادة . كذلك يقول هيجل ان المجتمع المدني لا يمكن أن يكون غاية في ذاته ، لأن متناقضاته الكامنة تحول بينه وبين تحقيق وحدة وحرية حقيقية ٠٠ ولذلك رفض هيجل استقلال المجتمع المدني ، وجعله خاضعا للدولة المتمتعة بالاستقلال الذاتي .

وينقل هيجل مهمة تجسيد نظام العقل من المجتمع المدني الى الدولة ٠٠ غير أن هذه الأخيرة لا تحل محل المجتمع المدني ، بل هي تحافظ على حركته ، وتصون مصالحه دون أن تغير مضمونه ٠٠ وهكذا فان الخطوة التي تتجاوز المجتمع المدني ، تؤدي الى نظام سياسي تسلطي ، يحفظ المضمون المادي للمجتمع سليما ٠٠ أي أن الاتجاه التسلطي الذي يظهر

فى فلسفة هيجل السياسية يصبح ضروريا بسبب التعارض والتضارب الذى يتسم به بنىان المجتمع المدنى .

غير أن هذا ليس الاتجاه الوحيد . فالجدل يتتبع التحول فى بناء المجتمع المدنى حتى النقطة التى يصبح فيها منفيا أو مسلوبا آخر الأمر . والواقع أن التصورات التى تشير الى هذا النفى أو السلب تكمن فى قلب المذهب الهيجلى ذاته : فالعقل والحرية منظورا اليهما على أنهما تصوران جدليان أصيلان ، لا يمكن أن يتحققا فى النظام السائد للمجتمع المدنى . وهكذا تظهر فى مفهوم الدولة عند هيجل عناصر تتعارض مع نظام المجتمع المدنى ، وترسم الخطوط العامة لصورة تنظيم اجتماعى مقبل للبشر . وهذا ينطبق بوجه خاص على الشرط الأساسى الذى يضعه هيجل للدولة ، وهو أن تصون المصلحة الحقيقية للفرد وتحقيقها ، بحيث يستحيل تصورها الا فى ضوء الوحدة التامة بين الفرد وبين الكلى . وتظهر هنا مرة أخرى التحديدات المجردة لكتاب « المنطق » ، منظورا اليها من خلال دلالتها التاريخية . فالوجود الحق ، كما جاء فى كتاب « المنطق » ، هو الكلى ، الذى هو فى ذاته فردى ، ويتضمن فى ذاته الجزئى . هذا الوجود الحق ، الذى أطلق عليه « المنطق » اسم المفهوم ، يعود الآن بوصفه الحالة التى يتجسد فيها العقل والحرية . انه « الكلى وقد كشف عن معقوليته الفعلية » ، (٦٢) وهو يمثل «هوية الارادة العامة والخاصة . » (٦٣) فالدولة هى « تجسد الحرية العينية ، وفيها يصل الشخص ومصلحه الخاصة الى تمام نموها ، ويجدان اعترافا كافيا بحقوقهما . » (٦٤) فمن الواجب الا تترك المصالح الجزئية للأفراد جانبا أو تقمع على أى نحو لأن « كل شئ يتوقف على وحدة الكلية والجزئية فى الدولة . » (٦٥)

والواقع أن المضمون الجدلى الحقيقى للعقل والحرية يتكشف مرارا من وراء الصيغة التسلطية التى يضعها هيجل لانقاذ النظام الاجتماعى القائم ، اذ نجد من جهة أن الرغبة فى المحافظة على النظام القائم تدفعه الى تجميد الدولة ، بوصفها مجالا قائما بذاته ، يتخذ موقعا يعلو على حقوق الفرد بل يتعارض معها . فالدولة «لها سلطة أو قوة مطلقة» . (٦٦) وسيان عند

(٦٢) القسم ١٥٢ .

(٦٣) القسم ١٥٥ .

(٦٤) القسم ٢٦٠ .

(٦٥) القسم ٢٦١ ، ملحق .

(٦٦) القسم ١٤٦ .

الدولة «أن يوجد الفرد أو ألا يوجد .» (٦٧) ولكن هيجل يؤكد ، من جهة أخرى ، أن الأسرة ، والمجتمع المدني ، والدولة « ليست أشياء غريبة عن الذات »، بل هي جزء لا يتجزأ من «ماهيته الخاصة». (٦٨) وهو يطلق على العلاقة بين الفرد وبين هذه النظم اسم «الواجب والالتزام»، الذى يقيد حريته حتما . . ولكنه يذهب الى أنها لا تقيد الا «حريته المجردة»، ومن ثم فانها تعنى بالآخرى اطلاق « حريته الجوهرية » . (٦٩)

والواقع أن نفس الدينامية التى تفصل تصورات هيجل عن ارتباطاتها بتركيب مجتمع الطبقة الوسطى وتدفع بالتحليل الجدلى الى ما وراء هذا النظام الاجتماعى ، تتكرر فى كل جزء من القسم الأخير من « فلسفة الحق » . فالأسرة ، والمجتمع المدني ، والدولة ، تبرر بطريقة تنطوى على سلبها . . ويشيع طابع المفارقة هذا فى جميع مواضع مناقشة الأسرة، التى يستهل بها هذا القسم . . فالأسرة أساس « طبيعى » لنظام العقل الذى يبلغ قمته فى الدولة ، ولكنها فى الوقت ذاته لا يكون لها هذا الوصف الا بقدر ما تنحل . . و « الحقيقة الخارجية » للأسرة تتمثل فى الملكية ، ولكن الملكية تحطم الأسرة أيضا ، اذ يشب الأبناء وينشئون أسرا خاصة بهم ، لها ملكيتها الخاصة (٧٠). . وهكذا تنحل الوحدة «الطبيعية» للأسرة الى كثرة من جماعات الملاك المتنافسة ، التى تستهدف أساسا مصلحتها الأنانية الخاصة . . هذه الجماعات تمهد الطريق للمجتمع المدني ، الذى يظهر على المسرح حين تضع كل أخلاق وتسلب (٧١) .

يبنى هيجل تحليله للمجتمع المدني على المبدأين الماديين للمجتمع الحديث وهما : (١) أن الفرد لا يستهدف الا مصالحه الخاصة ، التى يسلك فى سعيه وراءها بوصفه « مزيجا من الضرورة المادية والنزوة التلقائية . » (٢) أن المصالح الفردية مرتبطة بعضها ببعض على نحو يجعل تأكيد احداها وتحقيقها متوقفا على تأكيد الأخرى وتحقيقها . (٧٢) وحتى الآن لا نجد فى ذلك سوى الوصف التقليدى الذى قدمه القرن الثامن عشر للمجتمع الحديث بوصفه « نظاما من الاعتماد المتبادل ، يعمل

(٦٧) القسم ١٤٥ ، ملحق .

(٦٨) القسم ١٤٧ .

(٦٩) القسم ١٤٨ - ٩ .

(٧٠) القسم ١٧٧ .

(٧١) القسم ١٨١ .

(٧٢) القسم ١٨٢ .

فيه كل فرد ، في سعيه الى مصلحته الخاصة ، على تحقيق مصلحة الكل « بالطبيعة » . (٧٣) غير أن هيجل يتابع الأوجه السلبية ، لا الايجابية، لهذا النظام . فالمجتمع المدني لا يظهر الا لكي يختفى توا في « مشهد من الافراط ، والبؤس ، والفساد المادي والاجتماعي » . (٧٤) ونحن نعلم أن هيجل كان يؤمن منذ البداية بأن المجتمع الحقيقي ، الذي هو المصدر الحر لتقدم نموه الخاص، لا يمكن تصوره الا على أنه مجتمع تتجسد فيه الحرية الواعية . ونتيجة لافتقار المجتمع المدني الى مثل هذه الحرية فان هيجل يأبى أن يصفه بأنه هو التحقق النهائي للعقل . . . فهيجل ، شأنه شأن ماركس ، يؤكد أن تكامل المصالح الشخصية في هذا المجتمع انما يكون نتاجا للصدفة ، لا لقرار عقلي حر . . . ومن ثم فان الكلية لا تظهر فيه بوصفها حرية ، بل « بوصفها ضرورة » (٧٥) . . . ففي المجتمع المدني لا تكون الكلية الا ضرورة . » (٧٦) وهي تضيء نظاما على عملية انتاج لا يتحدد مكان الفرد فيها تبعا لحاجاته وقدراته ، بل تبعا « لرأسماله » . . . وهنا لا يدل لفظ « رأس المال » فقط على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد ، بل يدل أيضا على ذلك الجزء من قوته المادية، الانى يبذله في العملية الاقتصادية ، أى على قوة عمله . . . (٧٧) فالحاجات الخاصة للأفراد تشبع بواسطة العمل المجرد (٧٨) ، الذى هو « ملك عام ودائم » للبشر . (٧٩) ولما كان امكان المشاركة فى الثروة العامة يتوقف على رأس المال ، فان هذا النظام يؤدي الى تزايد اللامساواة . (٨٠) وهذه النقطة من بحث هيجل لا تفصلها الا مسافة قصيرة عن تلك الفقرات المشهورة التى عرض فيها للارتباط الداخلى الوثيق بين تكديس الثروة من جهة وبين تزايد فقر الطبقة العاملة من جهة أخرى :

« ان تعميم العلاقات بين الناس على أساس حاجاتهم ، وتعميم الطريقة التى تعد بها وسائل تلبية هذه الحاجات وتكتسب ، يؤدي الى تكديس ثروات ضخمة . . . ومن جهة أخرى تحدث اعادة توزيع وتحديد

(٧٣) القسم ١٨٤ ، ملحق .

(٧٤) القسم ١٨٥ .

(٧٥) القسم ١٨٦ .

(٧٦) القسم ٢٢٩ ، ملحق .

(٧٧) القسمان ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٧٨) القسمان ١٩٦ ، ١٩٨ .

(٧٩) القسم ١٩٩ .

(٨٠) القسم ٢٠٠ .

لعمل العامل الفرد ، ومن ثم يسود الاعتماد على الغير والبؤس بين طبقة
الصناع ...

« وعندما ما ينحدر عدد كبير من الناس الى ما دون مستوى المعيشة
الذى يعد أساسيا لأفراد المجتمع ، ويفقدون احساسهم بالحق والاستقامة
والشرف ، وهو الاحساس الذى يستمد من اعتماد المرء على ذاته ، تنشأ
طبقة من الفقراء ، وتتراكم الثروة على نحو غير متناسب فى أيدي قلة من
الناس . » (٨١)

ويتكهن هيجل بظهور جيش صناعى ضخم ، ويلخص المتناقضات
الحادة للمجتمع المدنى فى العبارة القائلة ان « هذا المجتمع ، برغم ثروته
الفائضة ، ليس ثريا الى الحد الذى يكفى ... للقضاء على الفقر الزائد
وعلى ظهور المزيد من الفقراء . » (٨٢) فنظام الفئات المتباينة estates
الذى يحدد هيجل معالمة بوصفه التنظيم المميز للمجتمع المدنى ، ليس
قادرا بذاته على رفع التناقض .. ذلك لأن الوحدة الخارجية التى يحاول
هيجل تحقيقها بين الأفراد المتنافسين من خلال الفئات الثلاث - فئة
الفلاحين ، والحرفيين (وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار)
والبيروقراطية - هذه الوحدة لا تزيد عن كونها تكرارا لمحاولات هيجل
السابقة فى هذا الاتجاه ؛ وتبدو الفكرة هنا أقل اقناعا مما كانت عليه
فى أى وقت مضى .. فهو يرى أن تنظيمات المجتمع المدنى ونظمه تهدف
الى « حماية الملكية » (٨٣) ، وأن الحرية فى هذا المجتمع لا تعنى إلا
« حق الملكية » .. ولا بد أن تنظم الفئات بقوى خارجية أقوى من الأجهزة
الاقتصادية ، وتؤدي هذه الى تمهيد الطريق للانتقال الى التنظيم
السياسى للمجتمع .. ويتم هذا الانتقال فى الأقسام التى يعالج فيها
هيجل ممارسة العدالة ، والشرطة ، والنقابات ..

ان ممارسة العدالة تجعل من الحق المجرد قانونا ، وتدخل نظاما
شاملا واعيا فى عمليات المجتمع المدنى العرضية العمياء .. وقد ذكرنا
أن تصور القانون هو محور كتاب « فلسفة الحق » ، الى حد أنه قد يكون
من الأفضل أن يترجم عنوان الكتاب بعبارة « فلسفة القانون » .. فكل
المناقشة التى يتضمنها الكتاب تفترض ضمنا أن الحق يوجد فعلا بوصفه

(٨١) القسمان ٢٤٣ - ٤ .

(٨٢) القسم ٢٤٥ .

(٨٣) القسم ٢٠٨ .

قانونا ، وهو افتراض يترتب على المبادئ الأنطولوجية لفلسفة هيجل . .
والحق ، كما رأينا من قبل ، صفة للذات الحرة ، أو الشخص . .
والشخص بدوره لا يكون ما يكونه الا بفضل الفكر ، أى من حيث هو
ذات مفكرة . . فالفكر يقيم مجتمعا حقيقيا من الأفراد الذين هم بدونه
منعزلون ، ويضفى عليهم كلية وشمولاً . . والحق ينطبق على الأفراد
بقدر ما يكونون متصفين بصفة الكلية ؛ ولا يمكن أن يمتلك نتيجة لأية
صفة عرضية خاصة . . وهذا يعنى أن من يملك الحق انما يملكه بوصفه
«الفرد على صورة الكلى» أو الأنا من حيث هو شخص كلى» (٨٤)، وأن شمول
الحق انما هو فى أساسه شمول مجرد . . وهكذا يتضح أن المبدأ المثالى
القائل ان الفكر هو الوجود الحقيقى ، يعنى أن الحق كلى على شكل قانون
شامل . ذلك لأن القانون يجرد الفرد من فرديته ويعامله على أنه
« شخص كلى » . . « ان قيمة الانسان ترجع الى كونه انسانا ، لا الى
كونه يهوديا أو كاثوليكيا أو بروتستانتيا أو ألمانيا أو إيطاليا . » (٨٥)
فحكم القانون يتعلق « بالشخص الكلى » لا بالفرد العيى ، وهو يتضمن
من الحرية بقدر ما يكون كليا .

ان نظرية هيجل التشريعية تنحاز على نحو قاطع الى الاتجاهات
التقدمية فى المجتمع الحديث . . فهو يرفض كل النظريات التى تجعل
الحق متوقفا على قرار القاضى لا على شمول القانون - وكان فى ذلك
مستبقا لاتجاهات لاحقة فى التشريع - وهو ينقد وجهة النظر التى تجعل
القضاة « مشرعين دائمين » ، أو تجعل القرار النهائى فيما يتعلق
بالحق والباطل متروكا لتقديرهم . (٨٦) ولم تكن القوى الاجتماعية
المسيطرة على السلطة فى عهده قد اعترفت بعد بأن الشمول المجرد
للقانون ، شأنه شأن سائر ظواهر النزعة الليبرالية ، يقف فى وجه
مشروعاتها ، وأن الحاجة تدعو الى أداة للحكم أكثر فعالية وأقرب الى
الطابع المباشر . . فتصور هيجل للقانون يلائم مرحلة أسبق فى تطور
المجتمع المدنى ، تتسم بالتنافس الحر بين أفراد تتساوى مواردهم
المادية الى حد معقول ، بحيث يكون « كل فرد غاية فى ذاته » ويكون

(٨٤) القسم ٢٠٦ .

(٨٥) الموضع نفسه .

(٨٦) القسم ٢١١ .

« الآخرون بالنسبة الى كل فرد بعينه وسيلة لبلوغه غايته » . (٨٧)
فى مثل هذا النظام يبدو الصالح المشترك أو الكلى ذاته ، فى نظـر
هيجل ، مجرد وسيلة .

هذا هو النظام الاجتماعى الذى ولد المجتمع المدنى . ولا يمكن
أن يستمر هذا النظام الا اذا وفق بين المصالح المتعارضة ، التى يتألف
هو ذاته منها ، بحيث يجعل منها شكلا أكثر عقلانية ، أى شكلا يمكن
التنبؤ بمساره بسهولة أكبر ، بالقياس الى عمليات سوق السلع التى
تتحكم فيه . فالمنافسة غير المقيّدة تقتضى حدا أدنى من الحماية
المتساوية للمتنافسين ، وضمانا يعتمد عليه للعقود والخدمات . على أن
هذا الحد الأدنى من التوافق والتكامل لا يمكن الوصول اليه الا بتجريد
الوجود العينى واختلافاته فى كل فرد . « ان الحق لا شأن له بتعينات
الانسان المحددة . وهدفه ليس تشجيعه وحمايته » فى « حاجاته
الضرورية وغاياته وميوله الخاصة (كتعطشه الى المعرفة أو رغبته فى
حفظ حياته وصحته وما الى ذلك) » . (٨٨) ان الانسان يدخل فى
تعاقبات ، وعلاقات تبادل ، وغيرها من الالتزامات بصفته مجرد صاحب
رأسمال أو قوة عمل أو صاحب أية ممتلكات أو أدوات أخرى ضرورية
للمجتمع . وعلى ذلك فان القانون لا يمكن أن يكون كليا ، ويعامل
الأفراد بوصفهم متساوين ، الا بقدر ما يظل مجردا . ومن هنا فان
الحق شكل أكثر مما هو مضمون . والعادلة التى يمنحها القانون
تستمد أنموذجها من الشكل العام للتعامل والتفاعل ، على حين أن
الاختلافات العينية للحياة الفردية لا يكون لها شأن به الا من حيث هى
مجموعة من الظروف التى تخفف المسؤولية أو تزيد من وطأتها .
وهكذا فان للقانون من حيث هو كلى وجها سلبيا . فهو ينطوى بالضرورة
على عنصر من الصدفة والاتفاق ، ولا بد أن يكون تطبيقه على أية حالة
خاصة تطبيقا ناقصا ، مسببا للظلم والعسف . غير أن هذه العناصر
السلبية لا يمكن القضاء عليها بتوسيع سلطة القاضى فى التصرف ،
فالشمول المجرد للقانون ، برغم كل عيوبه ، ضمان للحق أفضل بكثير
من الذات الفردية العينية الخاصة . ذلك أن لكل الأفراد فى المجتمع

(٨٧) القسم ١٨٢ ، ملحق .

(٨٨) المقدمة الفلسفية Philosophische Propädeutik ١ ، القسم ٢٢
(المؤلفات الكاملة ، نشرة Hermann Glockner ، شتتجارت ، ١٩٢٧ ، المجلد
الثالث ، ص ٤٩) .

المدنى مصالح خاصة يفترون بها عن المجموع ، وليس لأحد منهم أن يدعى أنه مصدر الحق .

ومن الصحيح فى الوقت ذاته أن المساواة المجردة بين الناس أمام القانون لا تزيل التفاوت المادى بينهم ، أو تقضى بأى معنى على العرضية العامة التى تحيط بمركزهم الاجتماعى والاقتصادى ، ولكن القانون ، نظرا الى كونه يتجاهل العناصر العارضة ، هو أعدل من العلاقات الاجتماعية العينية التى تتولد عنها اللامساواة والحظ وغيرها من المظالم . فالقانون على الأقل مبنى على عوامل أساسية قليلة مشتركة بين الأفراد جميعا . . (وينبغى أن نذكر أن الملكية الخاصة واحدة من تلك «العوامل الأساسية» فى نظر هيجل ، وأن المساواة الانسانية تعنى فى نظره أيضا حق الجميع على قدم المساواة فى الملكية) . . والقانون ، اذ يتمسك بمبدأ فى المساواة الأساسية ، يستطيع تصحيح بعض المظالم الصارخة دون أن يحدث تغييرا فى ذلك النظام الاجتماعى الذى يقتضى استمرار الظلم بوصفه عنصرا مكونا لوجوده .

هذا ، على الأقل ، هو البناء الفلسفى ، الذى لا يصح الا بقدر ما يعطى حكم القانون ضمانا وحماية للضعيف أعظم مما يعطيه النظام الذى حل منذ ذلك الحين محله ، وهو حكم السلطة الآمرة . . فنظرية هيجل ثمرة للعصر الليبرالى ، وهى تنطوى على مبادئه التقليدية . . وهو يقول ان اطاعة القانون تستلزم معرفة الجميع به ، مشيرا فى هذا الصدد الى أن الطغيان « يعلق القوانين فى مكان يبلغ من الارتفاع حدا يعجز معه أى مواطن عن قراءتها » . وهو يستبعد ، لهذا السبب نفسه ، التشريع ذا الأثر الرجعى . . كما يذكر أن من الواجب أن تقيد سلطة القاضى فى الحكم ، بقدر الامكان ، بواسطة نصوص صريحة فى القانون ذاته . . فالمحاكمة العلنية مثلا ضرورية بوصفها وسيلة من وسائل هذا التقييد ، ومبررها هو أن القانون يقتضى ثقة المواطنين ، وأن الحق ، من حيث هو كلى شامل فى أساسه ، ينتمى الى الجميع . (٨٩)

وتنطوى فكرة هيجل على رأى القائل ان الكيان القانونى هو ما يشيده الناس الأحرار أنفسهم بعقولهم الخاصة . وهو يفترض ، تمشبا مع تراث الفلسفة السياسية الديمقراطية ، أن الفرد الحر هو المشرع الأصيل الذى أعطى القانون لنفسه ، ولكن هذا الافتراض لا يمنع هيجل

(٨٩) القسم ٢٢٤ ، ملحق .

من القول ان القانون يتجسد فى « حماية الملكية عن طريق ممارسة العدالة . » (٩٠).

هذا الاستبصار بالارتباط المادى بين حكم القانون وحكم الملكية يرغم هيجل ، على خلاف لوك وأتباعه اللاحقين ، على تجاوز النظرية الليبرالية . فبسبب هذا الارتباط ، كان من المستحيل أن يكون القانون هو النقطة النهائية للتكامل بالنسبة الى المجتمع المدنى ، أو أن يمثل الشمول الحقيقى فى هذا المجتمع . فحكم القانون لا يجسد الا «الحق المجرى» فى الملكية . « ووظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرى من الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى وجعل هذا الجانب ضرورة من ضروراته . . . ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد الى مرتبة الوعى بالكلية ، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هذه . » (٩١) لذلك كان من الواجب اكمال القانون ، بل الاستعاضة عنه ، بقوة أشد منه فعالية وصرامة بكثير ، تحكم الأفراد على نحو أقرب الى الطابع المباشر المحسوس . . وهنا تظهر الشرطة .

تظهر فى مفهوم الشرطة عند هيجل كثير من سمات النظرية التى كان الحكم المطلق يستخدمها فى تبرير التنظيم الذى يقيد به الحياة الاجتماعية والاقتصادية . فالشرطة لا تتدخل فقط فى عملية الانتاج والتوزيع ، ولا تقيد فقط حرية التجارة والربح وتراقب الأسعار والفقراء والمشردين ، بل هى أيضا تشرف على الحياة الخاصة للأفراد كلما كان لها تأثير فى الصالح العام . . غير أن هناك فارقا هاما بين الشرطة التى فعلت ذلك كله خلال فترة نشأة الحكم المطلق الحديث ، والشرطة فى عهد عودة الملكية (٩٢) . . ويمكن القول ان كتاب «فلسفة الحق» يعبر عن النظرية الرسمية لهذا العهد الأخير الى حد بعيد . . فالمفروض أن الشرطة تمثل مصلحة الكل ضد القوى الاجتماعية التى ليست أضعف ولا

(٩٠) القسم ٢٠٨ . انظر لوك : فى الحكومة المدنية On Civil Government الكتاب الثانى ، القسم ١٣٤ . يشتمل معنى تصور الملكية عند لوك على الحقوق الاساسية للأفراد ، أى «حياتهم وحرياتهم ومراتبهم» ! ويظل لهذا التصور تأثيره فى كتاب هيجل . . فهو يرى أن كل شئ غير «الروح الحرة» ، ومنفصل عنها ، يمكن أن يصبح ملكية . (٩١) موسوعة العلوم الفلسفية ، القسم ٥٣٢ (فلسفة الروح عند هيجل ، ترجمة والاس ، لندن ١٨٩٤ ، ص ٢٦١) .

(٩٢) انظر : كورت فولتسنдорف : فكرة الشرطة فى الدولة الحديثة Kurt Wolzendorff Der Polizeigedanke des modernen Staates . برسلاو ١٩١٨ ، ص ١٠٠ - ١٣٠ .

أقوى من أن تضمن حسن سير العملية الاجتماعية والاقتصادية دون أن يعكس صفوها شيء . . ولم يعد على الشرطة أن تنظم عملية الانتاج نظرا الى عدم وجود قوة ومعرفة خاصة تحقق ذلك . . بل ان مهمة الشرطة هي مهمة سلبية ، وأعني بها صون « أمن الشخص والملكية » في ذلك المجال العارض الذي لا تسرى عليه النصوص الشاملة للقانون . (٩٣)

على أن أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة توضح أنه تجاوز النظرية التي كانت سائدة في وقت عودة الملكية ، ولا سيما حين أكد أن ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدني يجعل الكائن العضوي والاجتماعي، على نحو متزايد ، مجموعة متخبطة عمياء من المصالح الأنانية ، ويحتم ايجاد نظام قوى للسيطرة على هذه الفوضى . . ومما له دلالة البالغة ، أن هيجل يقدم ، في مناقشته هذه للشرطة ، بعضا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدى ، عن الاتجاه الهدام الذي كتب على المجتمع المدني أن يسير فيه . وهو يختم كلامه بقوله ان « المجتمع المدني مدفوع ، بواسطة جدله الخاص ، الى تجاوز حدوده الخاصة بوصفه مجتمعا محدد المعالم مكثفيا بذاته . » فلا بد له أن يبحث عن أسواق جديدة تستوعب الانتاج الفائض المتزايد، وأن يتبع سياسة توسع اقتصادي واستعمار منظم . (٩٤)

وتختفي الصعوبات المتعلقة بالربط بين الشرطة وبين السياسة الخارجية للدولة اذا أخذنا في اعتبارنا أن الشرطة عند هيجل نتاج للتعارضات المتزايدة داخل النظام المدني ، وهي نظام استحدث لكي يتصدى لهذه المتناقضات ، ومن ثم فان الخط الفاصل بين الشرطة وبين الدولة (التي تكمل ما تبدأه الشرطة) ليس حادا . ويتصور هيجل وضعها نهائيا يكون فيه « عمل الكل خاضعا لتنظيم اداري . » (٩٥) هذا الوضع يؤدي ، كما يقول ، الى « تقصير أجل القلاقل الخطيرة » التي يتعرض لها المجتمع المدني ، وتخفيفها . وبعبارة أخرى فان التنظيم الاجتماعي الشمولي لن يدع الا وقتا أقل « للمنازعات لكي تسوى نفسها بقوة الضرورة اللاواعية وحدها . » (٩٦)

(٩٣) فلسفة الحق ، القسمان ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٩٤) المرجع نفسه ، الانعام ٢٤٦ - ٨ .

(٩٥) القسم ٢٣٦ .

(٩٦) الوضع نفسه .

غير أن الشرطة ليست هى العلاج الوحيد . فهناك نظام آخر يمكن بواسطته كبح جماح المجتمع المدني ، هو نظام النقابات Corporation ، الذى يتصوره هيجل على مثال نظام الطوائف الحرفية القديم ، مع اضافة بعض سمات النقابات الحديثة . ان النقابة وحدة اقتصادية ، فضلا عن كونها سياسية ، لها الوظيفة المزدوجة الآتية : (١) بعث الوحدة فى المصالح وأوجه النشاط الاقتصادى المتنافسة بين الفئات المختلفة (٢) ، والدفاع عن المصالح المنظمة للمجتمع المدنى فى مقابل الدولة . وتتولى الدولة الاشراف على النقابة (٩٧) ، ولكن النقابة تهدف الى صيانة المصالح المادية للتجارة والصناعة . وفى النقابة يلتقى رأس المال والعمل ، والمنتج والمستهلك ، والربح والمصلحة العامة ، وفيها تنقى المصالح الخاصة للمشاركين فى الحياة الاقتصادية من الأنانية البحتة ، بحيث يمكنهم الدخول فى النظام الشامل للدولة .

ولا يشرح هيجل كيف يكون ذلك ممكنا . ويبدو أن النقابة تختار أعضائها تبعا لمؤهلاتهم الفعلية ، وأنها تضمن عملهم ومواردهم ، ولكن يظهر أن هذا كل ما فى الأمر . فالنقابة تظل قبل كل شئ هيئة أيديولوجية ، وكيانا يحث الفرد على العمل من أجل مثل أعلى لا يوجد بعد ، هو « الغاية غير الأنانية للكل » . (٩٨) فضلا عن ذلك فان النقابة تجعله عضوا معترفا به داخل جماعة . ولكن حقيقة الأمر أن العملية الاقتصادية هى التى تقوم بالاعتراف ، لا الفرد . ولذلك فان الفرد لا يحصل الا على خير أيديولوجى ، والتعويض الذى يناله هو « شرف » الانتماء الى النقابة . (٩٩)

ويؤدى البحث فى النقابة الى الانتقال من الجزء الخاص بالمجتمع المدنى الى الجزء الخاص بالدولة . والدولة منفصلة ومتميزة أساسا عن المجتمع ، وعلى حين أن السمة الأساسية فى المجتمع المدنى هى « ضمان الملكية والحرية الشخصية وصيانتها » ، وأن « مصلحة الفرد » هى هدفها النهائى ، فان للدولة وظيفة مختلفة كل الاختلاف ، كما أنها ترتبط بالفرد على نحو آخر . « ان الاتحاد فى ذاته هو المضمون الحقيقى والغاية الفعلية » للدولة . والعامل الذى يؤدى الى التكامل والتماسك هو الكلى ، لا الجزئى . وفى الدولة يستطيع الفرد أن « يقضى حياة كلية » ؛ وفيها

(٩٧) القسم ٢٥٥ ، ملحق .

(٩٨) القسم ٢٥٣ .

(٩٩) الموضع نفسه .

تنظم ميوله وأوجه نشاطه وأساليب حياته الخاصة وفقا للصالح العام . .
فالدولة ذات بالمعنى الدقيق للكلمة ، أى أنها هي التى تصب فيها وتنتهى
إليها كل الأفعال الفردية التى تخضع الآن «للقوانين والمبادئ الكلية» . (١٠٠)

ان قوانين الدولة ومبادئها هي التى توجه نشاط الرعايا ذوى الفكر
الحر ، بحيث ان العنصر الذى تتألف منه ليس الطبيعية ، بل الروح ،
والمعرفة العقلية ، وإرادة الأفراد المجتمعين . . وهذا هو معنى تسمية
هيجل للدولة باسم « الروح الموضوعية » . فالدولة تخلق نظاما لا يتوقف
استمراره - كما كانت الحال فى المجتمع المدنى - على العلاقة المتبادلة
العمياء بين الحاجات والخدمات . . بل ان « نظام الحاجات » يتحول الى
نظام واع للحياة التى تسيطر عليها قرارات الانسان المستقلة المستهدفة
لصالح العام . . ومن ثم فان من الممكن أن توصف الدولة بأنها « تحقق
الحرية . » (١٠١)

لقد ذكرنا أن المهمة الأساسية للدولة فى نظر هيجل هي تحقيق
الاتفاق بين المصلحة الخاصة والعامة ، من أجل المحافظة على حق الفرد
وحريته . . ومع ذلك فان هذا المطلب يفترض مقدما التوحيد بين الدولة
والمجتمع ، لا الفصل بينهما . ذلك لأن حاجات الفرد ومصالحه توجد فى
المجتمع ، وأيا كانت الطريقة التى تؤدى بها مقتضيات الصالح العام الى
تعديلها ، فانها تنشأ فى العمليات الاجتماعية التى تحكم الحياة الفردية ،
وتظل مرتبطة بها . . وهكذا فان المطالبة بتحقيق الحرية والسعادة تقع
آخر الأمر على عاتق المجتمع ، لا على الدولة ، ففى رأى هيجل أن الدولة
ليس لها من هدف سوى «التجمع بما هو كذلك» . وبعبارة أخرى اقل
يكون لها هدف على الاطلاق حين يكون النظام الاجتماعى والاقتصادى
« تجمعا حقيقيا » . . عندئذ تؤدى عملية تحقيق التآلف بين الفردى والكل
الى « ذبول » الدولة ، لا الى انعاشها .

على أن هيجل فصل النظام المعقول للدولة عن العلاقات المتبادلة
العارضة للمجتمع لأنه كان ينظر الى المجتمع على أنه مجتمع مدنى ، وهذا
الآخر ليس «تجمعا حقيقيا» . ولقد كان الطابع النقدى لجدله هو الذى
أرغمه على أن ينظر الى المجتمع كما فعل . ذلك لأن المنهج الجدلى يفهم

(١٠٠) القسم ٢٥٨ ، هامش .

(١٠١) القسم ٢٥٨ ، ملحق ، والقسم ٢٦٠ .

ما هو وجود من خلال السلب الذي ينطوى عليه ، وينظر الى الوقائع في ضوء تغيرها... والتغير مقولة تاريخية (١٠٢) . فالروح الموضوعية، التي يعالجها كتاب « فلسفة الحق » ، تتكشف في الزمان (١٠٣) ، وينبغي أن يسترشد التحليل الجدلي لمضمونها بالأشكال التي اتخذها هذا المضمون في التاريخ . وهكذا تبدو الحقيقة انجازا تاريخيا ، بحيث ان المرحلة التي بلغها الانسان بالمجتمع المدني تتحقق فيها كل الجهود التاريخية السابقة . وقد يظهر في المستقبل شكل آخر للتجمع ، غير أن الفلسفة ، بوصفها علم المتحقق الفعلي ، لاتحاول التكهن بهذا الموضوع . فالأساس الذي ينبغي أن يبنى عليه العقل هو الواقع الاجتماعي ، بما يسود فيه من منافسة وأناية واستغلال ، وثروة مفرطة وفقير مدقع . ان الفلسفة لا تستطيع أن تسبق التاريخ ، لأنها بنت زمانها ، أعني « زمانها مفهوما في الفكر » . (١٠٤)

أما هذا الزمن فهو زمن مجتمع مدني وضع فيه الأساس المادي لتحقيق العقل والحرية ، غير أن هذا عقل تشوّهه الضرورة العمياء للعملية الاقتصادية ، وحرية يفسدها تنافس المصالح الخاصة المتعارضة . ومع ذلك فان هذا المجتمع ذاته ينطوى على عناصر كثيرة تمهد الطريق للتجمع الحر العاقل بحق : فهو يحمي الحق المطلق للفرد ، ويزيد من حاجات الناس ووسائل اشباعها ، وينظم تقسيم العمل ، ويشجع حكم القانون . هذه العناصر ينبغي أن تحرر من المصالح الخاصة وتخضع لقوة تعلو على نظام المجتمع المدني ، القائم على التنافس ، بحيث يكون لها مركزها الرفيع الخاص . هذه القوة هي الدولة . وينظر هيجل الى الدولة على أنها « قوة مستقلة متحركة في ذاتها » لا يكون الأفراد فيها الا « مجرد لحظات » ، وعلى أنها « مسيرة الله في العالم » . (١٠٥) ولقد كان يعتقد أن هذه هي ماهية الدولة ذاتها ، ولكنه في الواقع انما كان يصف النمط التاريخي للدولة ، الذي يناظر المجتمع المدني .

ونستطيع أن نصل الى هذا التفسير للدولة عند هيجل اذا وضعنا تصور الدولة عنده في الاطار الاجتماعي التاريخي الذي قال به هو ذاته

(١٠٢) هيجل : فلسفة التاريخ العالمى Phil. der Weltgeschichte
الناشر: Georg Lasson ١٩٢٠ ، المجلد الاول ، ص ١٠ .

(١٠٣) أنظر ص (٢٢٤) فيما بعد .

(١٠٤) فلسفة الحق ، ص ٢٨ من المقدمة .

(١٠٥) القسم ٢٥٨ ، ملحق ١٠ .

ضمنا فى وصفه للمجتمع المدنى . . ففكرة هيجل عن الدولة تنبثق من فلسفة أوشك فيها الفهم الليبرالى للدولة والمجتمع على الانهيار . . ولقد رأينا أن تحليل هيجل أدى الى انكاره أى انسجام «طبيعى» بين المصلحة الخاصة والعامة ، وبين المجتمع المدنى والدولة . . وهكذا هدمت الفكرة الليبرالية عن الدولة . . ولكيلا يتحطم اطار النظام الاجتماعى القائم ، كان من الضرورى أن يركز الصالح المشترك فى هيئة تمتع بالاستقلال الذاتى ، وأن توضع سلطة الدولة فوق ساحة القتال الذى يدور بين الجماعات المتنافسة . . ومع ذلك فان دولة هيجل «المؤلهة» لا توازى الدولة الفاشية بأية حال . . فهذه الاخيرة تمثل نفس مستوى التطور الاجتماعى الذى يفترض أن دولة هيجل تتجنبه ، وأعنى به السيطرة الشمولية المباشرة للمصالح الخاصة على الكل . . ففي الفاشية يحكم المجتمع المدنى الدولة ؛ أما عند هيجل فالدولة تحكم المجتمع المدنى . . وباسم من تحكم ؟ فى رأى هيجل أنها تحكم باسم الفرد الحر ومصالحته الحقيقية . . «ان ماهية الدولة الحديثة هى انها اتحاد الكلى بالحرية الكاملة للجزئى ، وبمصلحة الأفراد.» (١٠٦) والفارق الأساسى بين العالم انقديم والحديث ، ينحصر فى أن المسائل الكبرى للحياة الانسانية لا تقررهما ، فى العالم الحديث ، سلطة عليا ، وانما تقررهما الارادة الفردية الحرة للانسان . «هذه الارادة الفردية . . ينبغى أن يكون لها مكانها الخاص فى البناء الهائل للدولة . .» (١٠٧) فالمبدأ الأساسى لهذه الدولة هو النمو والتحقيق الكامل للفرد (١٠٨) . ودستورها وجميع نظمها السياسية ينبغى أن تعبر عن « معرفة أفرادها وارادتهم » .

ومع ذلك فان هذه هى النقطة التى يؤدى فيها التناقض التاريخى الكامن فى فلسفة هيجل الى تحديد مصير هذه الفلسفة . . فالفرد الذى يعرف أن مصالحته الحقيقية تكمن فى المصلحة العامة ، ويرغبها على هذا الاساس - هذا الفرد ، ببساطة ، لا وجود له . . ذلك لأن الافراد لا يوجدون الا بوصفهم أصحاب ملكيات خاصة ، خاضعين للعمليات الوحشية التى تدور داخل المجتمع المدنى ، منفصلين عن المصلحة العامة نتيجة للأناية وكل ما يترتب عليها . . وبقدر ما يمتد المجتمع المدنى ، فان أحدا لا يمكن أن يكون متحررا من متاعبه .

(١٠٦) القسم ٢٦٠ ، ملحق .

(١٠٧) القسم ٢٧٩ ، ملحق .

(١٠٨) القسمان ٢٦٠ و ٢٦١ .

ومع ذلك فإن الطبيعة موجودة خارج المجتمع . . فإذا أمكن أن يوجد شخص يمتلك فرديته بفضل وجوده الطبيعي لا الاجتماعي، ويكون ما يكونه بالطبيعة فحسب ، لا بفعل الأجهزة الآلية ، فقد يكون هو النقطة الثابتة التي يمكن أن تحكم منها الدولة . ويجد هيجل مثل هذا الشخص في الملك ، الذي هو انسان يختار لمركزه « بحكم مولده الطبيعي . » (١٠٩) في هذا الشخص يمكن أن تركز الحرية القصوى ، إذ أنه خارج عن عالم الحرية الباطلة السلبية ، وهو « يرتفع فوق كل ماهو جزئى مشروط » (١١٠) . ان الأنا ، لدى كل شخص آخر ، يفسد بفعل النظام الاجتماعى الذى يشكله ، أما الملك فهو وحده الذى لا يتأثر على هذا النحو ، ومن ثم فهو قادر على أن يتخذ من « أناه » الخالص مصدرا لكل أفعاله ويقررها تبعاً له . . انه يستطيع أن يلغى كل جزئية في « اليقين البسيط لذاته » (١١١) .

ونحن نعلم ما يعنيه «اليقين الذاتى للأنا الخالص» فى مذهب هيجل: فهو الصفة الأساسية « للجوهر من حيث هو ذات » ، ومن ثم فهو مميز للوجود الحق (١١٢) . والواقع أن استخدام هذا المبدأ تاريخياً من أجل انتاج الشخص الطبيعي للملك يدل مرة أخرى على افلاس المثالية . . فالحرية تصبح فى هوية مع الضرورة المحتومة للطبيعة ، والعقل ينتهى الى مصادفة عارضة متعلقة بالمولد . . ومرة أخرى تتحول فلسفة الحرية الى فلسفة للضرورة .

لقد وصف علم الاقتصاد السياسى الكلاسيكى المجتمع الحديث بأنه «نظام طبيعى» بدت قوانينه وكأنها تتصف بضرورة القوانين الفيزيائية . . وسرعان ما فقدت وجهة النظر هذه سحرها . . فقد بين ماركس كيف تتخذ القوى الفوضوية للرأسمالية طابع القوى الطبيعية طالما أنها لم تصبح خاضعة للعقل البشرى ، وأن العنصر الطبيعى فى المجتمع ليس عنصراً ايجابياً بل هو عنصر سلبى . . ويبدو أن هيجل كان لديه نوع من الادراك الغامض لهذه الحقيقة . . فهو فى بعض الاحيان يبدو كما لو كان يسخر من تمجيده المثالى للملك ، ويعلن أن قرارات الملك ليست الا شكليات أو رسميات . فهو «انسان يقول نعم ، وبذلك يضع النقطة فوق

(١٠٩) القسم ٢٨٠ .

(١١٠) القسم ٢٧٩ .

(١١١) الموضع نفسه .

(١١٢) أنظر ص ١٦٢ ومايليه من قبل .

الحرف ٠ « (١١٣) وقد لاحظ أن الملوك لا يتميزون بقوة عقلية أو جسمية خاصة ، وأن الملايين ، برغم ذلك ، يسمحون لأنفسهم بأن يحكموا بواسطتهم (١١٤) ٠ ومع ذلك فإن هيجل يشعر بأن الضعف العقلي للملك أفضل من حكمة المجتمع المدني ٠

ان الخطأ الذي وقع فيه هيجل أبعد غورا بكثير من تمجيده للملكية البروسية ٠ فجريمته ليست في كونه ذليلا ، بقدر ما هي في كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية ٠ ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة ، والحرية للضرورة ، والعقل للنزوة والهوى ، وهي في ذلك إنما تعكس النظام الاجتماعي الذي ينحدر ، في سعيه وراء حريته ، الى حالة طبيعية أحط كثيرا من العقل ٠٠ لقد انتهى التحليل الجدلي للمجتمع المدني الى أن المجتمع عاجز عن اقامة العقل والحرية من تلقاء ذاته ٠٠ لذلك اقترح هيجل دولة قوية تحقق هذه الغاية ، وحاول التوفيق بين تلك الدولة وبين فكرة الحرية ، عن طريق اعطاء الملكية طابعا دستوريا قويا ٠

ان الدولة لا توجد الا من خلال وسيط القانون ٠٠ «والقوانين تعبر عن مضمون الحرية الموضوعية ٠٠ فهي غاية نهائية مطلقة ، وهي عمل كلي شامل» (١١٥) ومن هنا فإن الدولة مقيدة بقوانين هي عكس الأوامر التسلطية ٠٠ فالكيان الذي تؤلفه القوانين هو «عمل كلي شامل» يضم في ذاته عقل الاشخاص الداخلين في المجتمع واراوتهم ٠٠ والدستور يعبر عن مصالح الجميع (وهو يعنى الآن بالطبع مصالحهم الحقيقية ، «النقية») ، وليست السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية سوى أدوات أو هيئات للقانون الدستوري ٠٠ ويرفض هيجل الفصل التقليدي بين هذه السلطات ، اذ يراه ضارا بوحدة الدولة ؛ فمن الواجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاث معا في تعاون فعلي دائم ٠ ويبلغ اهتمامه بوحدة الدولة وتأكيده لها حدا من القوة يؤدي به أحيانا الى وضع صيغ شبيهة بالنظرية العضوية للدولة ٠٠ فهو يعلن مثلا أن الدستور ، وان كان قد تولد في زمان معين ، فمن الواجب ألا ينظر اليه على أنه مصنوع « بواسطة الانسان » ، بل يجب أن يعد « الهيا ودائما » (١١٦) ٠ مثل هذه التصريحات تصدر عن نفس الدوافع التي أرغمت معظم الفلاسفة بعيدى النظر على أن يضعوا الدولة فوق أية شبهة من شبهات النقد ،

(١١٣) القسم ٢٨٠ ، ملحق ٠

(١١٤) القسم ٢٨١ ، ملحق ٠

(١١٥) موسوعة العلوم الفلسفية (ترجمة والاس باسم : فلسفة الروح) ص ٢٦٣ -

(١١٦) فلسفة الحق ، القسم ٢٧٣ ، هامش ٠

وكانوا بذلك يدركون أن الرابطة التي تجمع على أقوى نحو ممكن بين الجماعات المتنازعة من الطبقة الحاكمة هي الخوف من حدوث أى انقلاب على النظام القائم .

ولسنا نود أن نضيع وقتا في الكلام عن العرض الذي قدمه هيجل للدستور ، إذ أنه لا يكاد يضيف شيئا ذا بال الى كتاباته السابقة في الموضوع نفسه ، وإن كانت بعض السمات الهامة لمذهبه تستحق إشارة موجزة . . فهو يغير الثالث التقليدي للسلطات السياسية بحيث يتألف من السلطة الملكية ، والادارية ، والتشريعية . وهذه السلطات تتداخل بحيث تكون السلطة التنفيذية في يد الأولين ، وتشمل القضائية ، على حين أن السلطة التشريعية تمارسها الحكومة ومعها الطوائف المختلفة . . ويتجه النظام السياسى بأكمله مرة أخرى نحو فكرة السيادة ، التي تظل هي المسيطرة على بنائه الفكرى بأسره ، وإن كانت جذورها ترجع الآن الى الشخص «الطبيعى» للملك . . والى جانب سيادة الدولة على المنازعات والمتناقضات التي تسود المجتمع المدنى ، يؤكد هيجل الآن سيادتها على الشعب Volk . والشعب هو «ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد» ، والذي تكون «حركته وسلوكه فطرية ، خالية من العقل ، عنيفة ، فظيعة» (١١٧) اذا لم تنظم . وهنا أيضا قد يكون ما فى ذهن هيجل هو «الحركة الشعبية Volksbewegung» فى عصره ؛ ومن الجائز جدا أن الملكية البروسية بدت ملاذا للعقل اذا قيست بتلك الحركة التوتونية الآتية من «أسفل» . ومع ذلك فان تحبيل هيجل لوجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية هو جزء من اتجاه عام ، يهدد البناء الدستورى لدولته بأسره .

ان الدولة هي التي تكفل وحدة المصلحة الخاصة والعامة . . ويختلف رأى هيجل فى هذه الوحدة عن الرأى الليبرالى ، من حيث أن دولته مفروضة على الاجهزة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المدنى ، ولديها سلطات ونظم سياسية مستقلة . «ان الارادة الموضوعية هي فى ذاتها عقلية فى فكرتها ذاتها ، سواء أكانت موضوعا لمعرفة الافراد أم لرغبتهم ونزواتهم» . «(١١٨)

ومع ذلك فان تمجيد هيجل للسلطة السياسية للدولة يتسم ببعض السمات النقدية الواضحة . . فهو فى مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة،

(١١٧) القسم ٣٠١ و ٣٠٣ ، هامش .

(١١٨) القسم ٢٥٨ .

يشير الى أن «الدين يثنى عليه ويلتجأ اليه في الاوقات التي يشيع فيها الحزن العام والاضطراب والظلم أساسا ؛ وهو يلقي لكى يكون فيه عزاء من الظلم وأمل في التعويض في حالة الخسارة . » (١١٩) وهو يلاحظ الوظيفة الخطيرة للدين في اتجاهه الى صرف أنظار الانسان عن السعى الى حريته الفعلية ، والى تقديم تعويض خيالى اليه عن مظالم حقيقية . « من المؤكد أن أولئك الذين يعانون من مظالم أى حكم مطلق ، لو أحيلوا الى الدين لكى يقدم اليهم العزاء ، لكان ذلك أمرا يدعو الى السخرية المريرة ؛ كذلك ينبغي ألا يغرب عن البال أن الدين قد يتخذ صورة خرافة مهينة ، تنطوى على أشد أنواع العبودية اذلالا ، وتنحط بالانسان الى ما دون مستوى البهائم . » فلا بد من تدخل قوة ما لانقاذ الفرد من الدين في هذه الحالة . . . وهنا تأتي الدولة لنصرة «حقوق العقل والوعى الذاتى» . . «ليست القوة ، بل الضعف ، هو الذى جعل من الدين في وقتنا هذا نوعا من التقوى يناضل دفاعا عن نفسه» ، وليس الصراع من أجل التحقيق التاريخى للانسان صراعا دينيا ، بل هو صراع اجتماعى وسياسى ، ولو نقل هذا الصراع الى مكن باطن فى النفس ، وأصبح متعلقا بالايمان والاخلاق ، لكان معنى ذلك العودة الى مرحلة انقضت منذ عهد بعيد .

ومع ذلك فان هذه السمات النقدية تتضاءل الى جانب الاتجاهات الاستبدادية الكامنة فى كل نزعة تسلطية ، وهى الاتجاهات التى تتجلى بكل قوة فى نظرية السيادة الخارجية عند هيجل . . . وقد بينا من قبل كيف رفع هيجل المصالح القومية للدولة المعينة الى مرتبة السلطة العليا التى لا يتطرق اليها أى شك فى العلاقات الدولية . . . وتقوم الدولة بحماية مصالح أفرادها وتأكيدا عن طريق ضمهم فى مجتمع ، وبذلك تحقق حريتهم وتنفى بحقوقهم وتحول قوة المنافسة الهدامة الى كل موحد . . . فالسلطة الداخلية المطلقة للدولة شرط ضرورى للمنافسة الناجحة ، وهزم الاخرة تفضى بالضرورة الى السيادة الخارجية . . . فهناك صراع بين الدول ذات السيادة ، يناظر صراع الحياة والموت بين الافراد فى المجتمع المدنى من أجل الاعتراف المتبادل ، وهذا الصراع بين الدول يتخذ شكل الحرب . . . فالحرب هى النتيجة الحتمية لأى اختبار للسيادة . . . وهى ليست شرا مطلقا ، وليست أمرا عارضا ، بل هى «عنصر أخلاقى» ، اذ أن الحرب تحقق تكامل المصالح الذى لا يستطيع المجتمع المدنى أن يحققه بذاته . .

«لقد حالت الحروب الناجحة دون وقوع قلاقل مدنية ، ودعمت السلطة الداخلية للدولة . » (١٢٠)

وهكذا لم يكن هيجل يقل عن «هبز» في انحيازه للدولة البورجوازية بلا خجل ، حتى انه انتهى الى رفض القانون الدولى رفضا قاطعا . . . فالدولة ، وهى الذات النهائية التى تحفظ المجتمع القائم على المنافسة ، لا يمكن أن تقيد بقانون أعلى ، اذ أن مثل هذا القانون يعنى فرض قيد خارجى على السيادة ، وتحطيم أساس حياة المجتمع المدنى (١٢١) . . . وليس هناك عقد يسرى بين الدول . . . فالسيادة لا يمكن أن تحد بمعاهدات تنطوى فى طبيعتها ذاتها على اعتماد متبادل بين الاطراف الذين تسرى عليهم هذه المعاهدات . . . والدول ذات السيادة تقف خارج عالم الاعتماد المدنى المتبادل ؛ فهى توجد فى « حالة طبيعية » .

وهنا نلاحظ مرة أخرى أن الطبيعة العمياء تتدخل ، وتقف جنبا الى جنب مع المعقولية الواعية بذاتها للروح الموضوعية :

« ان الدول تجد نفسها فى علاقة طبيعية ، أكثر منها قانونية ، بعضها ببعض . . . ومن ثم كان هناك صراع مستمر بينها . . . وهى توقع معاهدات ، وتقيم بذلك علاقة قانونية بين بعضها البعض . . . ولكنها من جهة أخرى مستقلة معتمدة على نفسها . . . واذن فلا يمكن أن يكون الحق فيما بينها حقيقيا . . . ففى امكانها خرق المعاهدات حسب مشيئتها ، ولا بد أن تجد نفسها دائما وقد انعدمت الثقة فيما بين الواحدة والاخرى . . . ولما كانت فى حالة طبيعية ، فانها تسلك بالعنف . . . وهى تحفظ حقوقها

(١٢٠) القسم ٣٢٤ ، هامش .

(١٢١) اتخذت الايديولوجية الفاشية من هذا الارتباط الباطن بين السيادة والحرب والمنافسة حجة حاسمة ضد الرأسمالية الليبرالية . . «ان المجتمع الكامل لايمكنه أن يمارس المنافسة بطريقة منظمة الا فى الحرب أو فى التنافس مع مجتمع خارجى آخر . وهكذا فان كل مجتمع محارب يسلك داخليا ، فى وقت الحرب ، على أساس التعاون ، وخارجيا على أساس المنافسة . . . وبذلك يكون هناك نظام فى الداخل وفوضى فى الخارج . . . ومن الواضح أن حالة الفوضى محتومة فى أى مجتمع من الدول ذات السيادة . . . فالسيادة المتعددة ليست الا مرادفا للفوضى . . . وما الفوضى الدولية الا نتيجة حتمية للسيادة القومية» . هذه الفقرة المأخوذة من كتاب لورنس دنيس : ديناميات الحرب والثورة . Lawrence Dennis : Dynamics of War and Revolution . (١٩٤٠ ، ص ١٢٢) هى ترديد دقيق لنظرية السيادة عند هيجل .

وتحصل عليها بقوتها الخاصة ، ولا بد لها بالضرورة أن تنغمس فى الحرب .» (١٢٢)

وهكذا وصلت مثالية هيجل الى نفس النتيجة التى وصلت اليها مادية «هيز» . فحقوق الدول ذات السيادة «لا تكون لها حقيقة فى ارادة عامة تؤسس بوصفها قوة عليا ، وانما فى ارادتها الخاصة.» (١٢٣) ومن ثم فان المنازعات بينها لا يمكن أن تحل الا بالحرب . . وما العلاقات الدولية الا ساحة «تدور فيها مباراة وحشية بين الشهوات الخاصة والمصالح والغايات والمواهب والفضائل والقوة والخطأ والرذيلة والعرضية الخارجية» ، بحيث أن الغاية الاخلاقية ذاتها ، وهى «الاستقلال الذاتى للدولة ، تصبح نهبا للصدفة» (١٢٤) .

ولكن هل تعد دراما الصدفة والعنف هذه نهائية بحق ؟ . وهل يفضى العقل الى الدولة ، والى ذلك الصراع الذى لا يرحم بين القوى الطبيعية ، الذى تضطر الدولة حتما الى خوضه ؟ . لقد فند هيجل أمثال هذه النتائج طوال كتاب «فلسفة الحق» . فحق الدولة ، وان لم يكن مقيدا بالقانون الدولى ، ليس مع ذلك هو الحق النهائى ، بل يجب أن يكون مطابقا « لحق الروح العالمية التى هى المطلق غير المشروط . » (١٢٥) والمضمون الحقيقى للدولة هو التاريخ العالمى Weltgeschichte أو عالم الروح العالمية ، التى تحتفظ «بالحقيقة المطلقة العليا» (١٢٦) . وفضلا عن ذلك فان هيجل يؤكد أن أية علاقة بين الدول المستقلة «ينبغى أن تكون خارجية . فلا بد أن يكون هناك طرف ثالث يعلو عليها ويوحد بينها» . . « هذا الطرف الثالث هو الروح التى تتجسد فى التاريخ العالمى ، وتنصب نفسها

(١٢٢) مقدمة فلسفية Phil. Propaedeutik ، القسم ٣١ ، فى (المؤلفات الكاملة) ، المرجع المذكور من قبل ، المجلد الثالث ، ص ٧٤ .

(١٢٣) فلسفة الحق ، القسم ٣٣٣ .

(١٢٤) القسم ٢٤٠ .

(١٢٥) القسم ٣٠ .

(١٢٦) القسم ٣٣ .

قاضيا مطلقا بين الدول . ، (١٢٧) وما الدولة ، بل القوانين والواجبات ذاتها ، الا « واقع متعين » فحسب ، وهى كلها تفضى الى مجال أعلى، وترتكز عليه . (١٢٨)

فما هو اذن هذا المجال الاخير للدولة والمجتمع ؟ وعلى أى نحو ترتبط الدولة والمجتمع بالروح العالمية ؟ هذه أسئلة لا يمكن الاجابة عنها الا اذا انتقلنا الى تفسير «فلسفة التاريخ» عند هيجل .

(١٢٧) القسم ٢٥٩ ، ملحق .
(١٢٨) القسم ٢٧٠ ، هامش .

الفصل السابع

فلسفة التاريخ

الوجود ، في نظر المنطق الجدلي مسار من خلال المتناقضات ، يحدد مضاون وتطور كل واقع . وقد عرض كتاب « المنطق » البناء اللاماني لهذا المسار ، ولكن الارتباط الباطن بين « المنطق » وبقية اجزاء المذهب ، وكذلك النتائج التي ينطوي عليها المنهج الجدلي بوجه خاص ، تؤدي الى القضاء على نفس فكرة اللامانية . فقد بين « المنطق » أن الوجود الحق هو الفكرة ، ولكن الفكرة تتكشف « في المكان » (بوصفها طبيعة) و « في الزمان » (بوصفها روحا) . (١) والروح تتأثر ، في ماهيتها ذاتها ، بالزمان ، اذ أنها لا توجد الا في المسار الزماني للتاريخ . وتتجلى صور الروح في الزمان ، بحيث يكون تاريخ العالم عرضا للروح في الزمان . (٢) وهكذا يتحول الجدول الى تأمل الواقع زمانيا ، ويبدو « السلب » ، الذي كان في « المنطق » يتحكم في مسار الفكر ، على أنه القوة الهدامة للزمان ، وذلك في كتاب « فلسفة التاريخ » .

واذا كان « المنطق » قد أثبت تركيب العقل ، فان « فلسفة التاريخ » تعرض المضمون التاريخي للعقل . أو يمكننا القول ان مضمون العقل هنا هو نفسه مضمون التاريخ ، وان لم تكن نغنى بلفظ « المضمون » ، الوقائع التاريخية المتباينة ، بل نغنى ما يجعل التاريخ كلا عقليا ، والقوانين والاتجاهات التي تشير اليها الوقائع وتتلقى منها معناها .

« العقل سيد العالم » (١) - هذا ، في رأي هيجل ، فرض ، وهو الفرض الوحيد في فلسفة التاريخ . وهذا الفرض ، الذي يميز الطريقة

(١) فلسفة التاريخ . ص ٧٢ .

(٢) فلسفة التاريخ العالي G. Lasson : Philosophie der Weltgeschichte

المرجع المذكور من قبل ، ص ١٣٤ .

(٣) فلسفة التاريخ ، ص ٩ .

الفلسفية في بحث التاريخ من أية طريقة أخرى ، لا يعنى أن للتاريخ غاية محددة . فالطابع الغائي للتاريخ (ان كان للتاريخ مثل هذا الطابع) لا يمكن الا أن يكون استنتاجا من دراسة تجريبية للتاريخ ، ولا يمكن أن يفترض قبلها . ويقول هيجل بتأكيد قاطع انه « في التاريخ، ينبغي أن يكون الفكر خاضعا لما هو معطى ، ولحقائق الواقع ، فهذا هو أساسه ومرشده . » (٤) وعلى ذلك « فعلى أن نقبل التاريخ كما هو . ومن الواجب أن نمضى فى بحثنا تاريخيا - أى تجريبيا ، وهو موقف شاذ بالنسبة الى فلسفة مثالية للتاريخ .

ان من الواجب البرهنة على قوانين التاريخ فى الوقائع ومنها - والى هذا الحد يكون منهج هيجل تجريبيا . ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تعرف ما لم تكن هناك نظرية صحيحة توجه البحث أولا . فالوقائع لا تكشف شيئا بذاتها ، وانما تقتصر على الاجابة عن أسئلة نظرية ملائمة . والموضوعية العلمية الحقيقية تقتضى تطبيق مقولات سليمة تنظم المعطيات فى دلالتها الفعلية ، لا تلقى الوقائع المعطاة سلبيا . « وحتى المؤرخ العادى ، « المحايد » ، الذى يؤمن ويظهر بأنه يقف موقف التلقى البحت ، ويستسلم تماما للمعطيات المقدمة اليه - ليس سلبيا على الاطلاق فيما يتعلق بممارسته قدراته الفكرية . فهو يأتى بمقولاته معه ، ويرى الظواهر ... من خلال هذه الوسائط وحدها . » (٥)

ولكن كيف يتعرف المرء على المقولات السليمة والنظرية الصحيحة؟ هذا أمر تقرره الفلسفة . فهى تضع المقولات العامة التى توجه البحث فى كل الميادين الخاصة . غير أن صحتها فى هذه الميادين ينبغي أن تحقق بالوقائع ، ويكون التحقيق قد تم عندما تستطيع النظرية احتواء الوقائع المعطاة على نحو يجعلها تبدو مندرجة تحت قوانين محددة ، وتظهر على أنها لحظات فى اتجاهات محددة العالم ، تفسر تعاقبها واعتمادها المتبادل .

والواقع أن القول بأن الفلسفة ينبغي أن تقدم المقولات العامة لفهم التاريخ ، ليس قولاً اعتباطياً ، ولم يكن هيجل أول من قال به . فكل النظريات الكبرى فى القرن الثامن عشر اتخذت موقفا فلسفيا مفاده أن التاريخ تقدم . ولقد كان مفهوم التقدم هذا ، الذى سرعان ما تدهور بعد ذلك الى استسلام سطحي - كان فى الأصل يوجه نقدا حادا الى

(٤) المرجع نفسه ، ص ٨ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١١ .

نظام اجتماعي عقيم . وقد استخدمت الطبقة الوسطى الصاعدة مفهوم التقدم وسيلة لتفسير التاريخ الماضي للبشرية على أنه التاريخ المهد لعهدا الخاص ، وهو عهد كتب عليه أن ينتقل بالعالم الى مرحلة النضوج . وهكذا قالوا انه عندما تصل الطبقة الوسطى الجديدة الى تشكيل العالم وفقا لقواها الخاصة ، فسوف يحدث تقدم لا نظير له . في القوى المادية والعقلية ، يجعل الانسان سيد الطبيعة ويبدأ بذلك التاريخ الحقيقي للانسانية . وما دام هذا كله لم يتحقق ، فان التاريخ يظل في حالة صراع من أجل الحقيقة . ففكرة التقدم ، وهي جزء لا يتجزأ من فلسفة عصر التنوير الفرنسي ، قد فسرت الوقائع التاريخية على أنها علامات في الطريق المؤدى بالانسان الى العقل . أما الحقيقة فلا تزال تكمن خارج مجال الواقع - في حالة سوف تأتي فيما بعد . وهكذا كان التقدم يعني أن الحالة الراهنة سوف تنفى أو تنكر ، ولن تستمر .

هذا النمط يظل سائدا في « فلسفة التاريخ » عند هيجل . فالفلسفة هي الشرط القبلي المادي ، وكذلك المنطقى ، للتاريخ ، طالما أن التاريخ لم يصل بعد الى المستوى المطابق للامكانات البشرية . غير أننا نعلم أن هيجل ظن أن التاريخ قد بلغ هدفه ، وأن الفكرة والواقع قد وجدا أرضا مشتركة . وهكذا فان كتاب هيجل هذا يمثل قمة الكتابة الفلسفية النقدية للتاريخ ونهايتها . ولقد كان هيجل لا يزال يستهدف صالح الحرية في معالجته للوقائع التاريخية ، وكان لا يزال ينظر الى الصراع من أجل الحرية على أنه المضمون الوحيد للتاريخ . ولكن هذا الاهتمام فقد قوته ، ووصل الصراع الى نهايته .

ان تصور الحرية ، كما أوضح كتاب « فلسفة الحق » ، يسير تبعا لنمط الملكية الحرة . ونتيجة لذلك فان تاريخ العالم الذي يتطلع اليه هيجل يرفع مكانة تاريخ الطبقة الوسطى ، التي ارتكزت حياتها على هذا النمط ، ويمجده . ان هناك حقيقة بالغة في ذلك القول الذي أكدته هيجل بطريقة غريبة - وأعنى به أن التاريخ قد بلغ نهايته . ولكن هذا القول يعلن موت طبقة لا موت التاريخ . وانا لنجد هيجل يكتب في نهاية الكتاب ، بعد وصف عهد عودة الملكية ، قائلا : « هذه هي النقطة التي بلغها الوعي . » (٦) وهذا قول ليس له وقع النهاية على الإطلاق . فالوعي هو الوعي التاريخي ، وحين نقرا في « فلسفة الحق »

ان « شكلا معيننا للحياة قد أصابه الهرم » ، يكون المقصود هنا شكلا واحدا ، لا كل أشكال الحياة . ولقد كان لدى هيغل تبصر كامل بوعى طبيقته وأهدافها ، ورأى أن هذه الأهداف لا تنطوى على مبدأ جديد يعيد حيوية العالم وشبابه . فاذا كان هذا الوعى هو الشكل النهائى للروح ، فعندئذ يكون التاريخ قد دخل مجالا ليس بعده تقدم .

ان الفلسفة تقدم الى كتابة التاريخ مقولاتها العامة ، وهذه هى ذاتها التصورات الأساسية للجدل . وقد لخصها هيغل فى المحاضرات التى قدم بها للموضوع . (٧) وسوف نعرض لها فيما بعد . ولكن علينا أن نناقش أولا التصورات التى يسميها مقولات تاريخية على التخصيص .

ان الفرض الذى يركز عليه كتاب « فلسفة التاريخ » قد تم تحقيقه من قبل فى « المنطق » : فالوجود الحق هو العقل ، الذى يتجلى فى الطبيعة ويصل الى التحقق فى الانسان . ويحدث هذا التحقق فى التاريخ ، ولما كان العقل متحققا فى التاريخ هو الروح ، فان فكرة هيغل تنطوى على القول بأن الذات الفعلية أو القوة الدافعة للتاريخ هى الروح .

وبطبيعة الحال فان الانسان جزء من الطبيعة أيضا ، وميوله ودوافعه الطبيعية تقوم بدور هام فى التاريخ . وبالفعل نجد ان « فلسفة التاريخ » عند هيغل تعترف بهذا الدور الى حد يفوق كثيرا من الأساليب التجريبية فى كتابة التاريخ . فالطبيعة ، على شكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية ، تظل هى الأساس الأول للتاريخ طوال كتاب هيغل .

ان الانسان ، بوصفه كائنا طبيعيا ، مقيد بظروف معينة — فهو يولد فى هذا المكان والزمان أو ذاك ، ويكون فردا فى هذه الأمة أو تلك ، ولا بد له من أن يشارك مصير الكل الخاص الذى ينتمى اليه . ومع ذلك فان الانسان ، برغم كل هذا ، هو أساسا ذات مفكرة ، والفكر ، كما نعلم ، هو أساس الكلية أو الشمول . فالفكر : (١) يرتفع بالناس الى

(٧) نشر (جيورج لاسون) هذه المقدمة ، بصورها المختلفة ، فى طبعته لكتاب « فلسفة التاريخ العالمى » ، ١٩٢٠ — ١٩٢٢ . أنظر بوجه خاص المجلد الاول ، ص ١٠ ومايليها وص ٣١ ومايليها .

ما فوق التحديدات أو التعينات الجزئية ، (٢) كما أنه يجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطا لنمو الذات وتطورها .

هذه الكلية المزدوجة ، الذاتية والموضوعية ، تميز العالم التاريخي الذي تتكشف فيه حياة الانسان بالتدرج . والتاريخ ، بوصفه تاريخ الذات المفكرة ، هو بالضرورة تاريخ عالمي Weltgeschichte لمجرد كونه « ينتمى الى عالم الروح » . ونحن ندرك مضمون التاريخ من خلال تصورات عامة ، كالأمة والدولة ، والمجتمع الريفي ، والاقطاعى ، والمدنى ، والاستبدادية والديمقراطية والملكية ، والطبقة العاملة ، والطبقة الوسطى ، وطبقة النبلاء ، الخ . وقيصروكرومويلونابليون هم فى نظرنا مواطنون رومان وانجليز وفرنسيون ، ونحن نفهمهم بوصفهم أفرادا فى أمتهم ، يستجيبون للمجتمع والدولة فى عصرهم . فالكلى يؤكد ذاته فيهم . وتصوراتنا العامة تدرك هذا الكل على أنه الفاعل الحقيقى فى التاريخ ، بحيث أن تاريخ البشرية ، مثلا ، ليس حياة ومعارك الاسكندر الأكبر وقيصروالاباطرةالامان والملوك الفرنسيين . وأمثال كرومويلونابليون ، بل هو حياة ومعارك ذلك الكل الذى يتكشف على صور متباينة خلال مختلف الكليات الحضارية .

وماهية هذا الكل هى الروح ، كما أن « ماهية الروح هى الحرية ... فالفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد الا بواسطة الحرية ، وأنها كلها ليست الا وسيلة لبلوغ الحرية ، وكلها تبحث عن الحرية وتؤدى اليها هى وحدها . » (٨) وقد ناقشنا من قبل هذه الصفات ، ورأينا أن الحرية تفضى الى تلك الطمأنينة الذاتية التى يجلبها اتملك التام ، وأن العقل يكون حرا اذا كان يستحوذ على العالم ويعرفه بوصفه ملكا له . ومن ثم فإن من المفهوم تماما أن يختتم كتاب « فلسفة التاريخ » بدعم مجتمع الطبقة الوسطى ، وأن تظهر فترات التاريخ على أنها مراحل ضرورية فى تحقيق شكل الحرية الخاص به .

ان الموضوع الحقيقى للتاريخ هو الكل ، لا الفرد ، ومضمونه الحقيقى هو تحقق الوعى الذاتى للحرية ، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله . « ليس تاريخ العالم الا تقدم الوعى بالحرية » (٩) . ومع ذلك فان « أول نظرة الى التاريخ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر

(٨) فلسفة التاريخ ، ص ١٧ .

(٩) ص ١٩ .

عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة ، وتقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المصادر الوحيدة للسلوك - وهي العوامل الفعالة في ميدان النشاط هذا . » (١٠) وتفسير التاريخ على هذا النحو يعنى « تصوير انفعالات البشرية ، وعبقريتها ، وقواها الفعالة . » (١١) فكيف يرفع هيجل هذا التناقض البادى ؟ ليس من شك فى ان حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة الى كل سلوك تاريخى ، وأن تحقيق الفرد هو الذى ينبغى أن يحدث فى التاريخ . ومع ذلك فهناك شىء آخر يؤكد ذاته - هو العقل التاريخى . فالأفراد يشجعون على تقدم العقل فى سعيهم الى تحقيق مصالحهم ، أى أنهم يؤدون بذلك مهمة كلية تساعد على تحقيق الحرية . والمثل الذى يشير اليه هيجل فى هذا الصدد هو صراع قيصر من أجل القوة . فقيصر حين قضى على الشكل التقليدى للدولة الرومانية ، كان مدفوعا دون شك بالطموح ، ولكنه فى ارضائه لدوافعه الشخصية قد حقق « مصيرا ضروريا فى تاريخ روما والعالم » . فمن طريق أفعاله ، حقق شكلا أعلى ، وأكثر عقلانية ، من أشكال التنظيم السياسى . (١٢)

وهكذا فان هناك مبدأ كليا كامنا فى الأهداف الجزئية للأفراد - وهو مبدأ كلى لأنه « مرحلة ضرورية فى تطور الحقيقة » . (١٣) ويبدو الأمر كما لو كانت الروح تستخدم الأفراد ، دون وعى منهم ، أداة لها . فلنتأمل مثالا من النظرية الماركسية ، كفيل بأن يوضح الارتباط بين « فلسفة التاريخ » عند هيجل وبين التطور التالى للجدل . فقد رأى ماركس أن الرأسماليين الأفراد يضطرون ، أثناء وجود رأسمالية صناعية متقدمة ، الى المواءمة بين أعمالهم وبين التقدم السريع للتكنولوجيا ، لكى يضمنوا الحصول على أرباحهم ويتفوقوا على منافسيهم . وهم بذلك يقللون من كمية القوى العاملة التى يستخدمونها . ولما كانت القيمة الفائضة التى يحصلون عليها لا تنتج الا من القوى العاملة ، فانهم بذلك يخفضون معدل الربح الذى تحصل عليه طبقتهم . وعلى هذا النحو فانهم يعجلون بانحلال النظام الاجتماعى الذى يريدون الابقاء عليه .

(١٠) ص ٢٠ .

(١١) ص ١٣ .

(١٢) ص ٣٠ .

(١٣) ص ٢٩ .

غير أن العملية التي يمارس بها العقل فاعليته من خلال الأفراد لا تحدث بضرورة طبيعية ، كما أنه ليس لها اتجاه متصل يسير في خط واحد . « فهناك عدة فترات طويلة في التاريخ يبدو فيها أن هذا التطور قد انقطع ، ويكاد المرء يقول بشأنها أن الكسب الهائل في الحضارة السابقة يبدو وكأنه قد ضاع تماما ، وهي فترات يتعين بعدها لسوء الحظ أن يبدأ التطور بداية جديدة . » (١٤) وهناك فترات من « التراجع » تتناوب مع فترات من التقدم المطرد . وحين يحدث هذا الانتكاس فإنه لا يكون « عارضا خارجيا » ، بل يكون - كما سنرى فيما بعد - جزءا من دياكتيك التغير الاجتماعي . فلكي يحدث تقدم إلى مستوى أعلى في التاريخ ، ينبغي أولا أن تصبح الكلمة العليا للقوى السلبية الكامنة في كل واقع . ولكن لا بد من الوصول آخر الأمر إلى المرحلة الأعلى . فكل عقبة في الطريق إلى الحرية يمكن تذليلها ، إذا ما بذلت الانسانية الواعية بذاتها الجهود اللازمة .

هذا هو المبدأ الكلي الشامل للتاريخ . وهو ليس « قانونا » بالمعنى العلمى للفظ ، كالقوانين التي تحكم المادة مثلا . فالمادة لها ، في بنائها وحركتها ، قوانين ثابتة تظل سارية عليها دائما ، ولكن المادة لا تكون أبدا هي الفاعلة لعملياتها ، وليست لها أية قدرة على التحكم فيها . ومن جهة أخرى فإن الموجود الذي هو الموضوع الواعى الفعال لوجوده يخضع لقوانين مختلفة كل الاختلاف . فالسلوك الواعى بذاته يصبح جزءا من نفس مضمون القوانين ، بحيث أن هذه الأخيرة لا تمارس عملها بوصفها قوانين إلا بقدر ما تأخذ بها إرادة الذات ، ويكون لها تأثيرها في أفعالها . أو لنقل ، في الصيغة التي عبر بها هيكل عن هذه الفكرة ، أن القانون الكلي للتاريخ ليس مجرد تقدم للحرية ، بل هو تقدم « في الوعى الذاتى للحرية . » ولا يمكن أن تصبح أية مجموعة من الاتجاهات التاريخية قانونا إلا إذا فهمها الإنسان ومارس تأثيره فيها . وبعبارة أخرى فإن القوانين التاريخية لا تنبثق إلا من سلوك الإنسان العلمى الواعى ولا تتحقق إلا فيه ، بحيث أنه إذا كان هناك مثلا قانون للتقدم إلى صور للحرية تزداد علوا على الدوام ، فإن هذا القانون لا يعود له تأثيره إذا لم يعترف به الإنسان ولم يخرج به إلى حيز التنفيذ . واذن ، فإن كان من الممكن أن ينظر إلى فلسفة التاريخ عند هيكل على أنها نظرية حتمية ، فإن العامل المؤدى إلى الحتمية هو على الأقل

الحرية • ويتوقف التقدم على قدرة الانسان على ادراك الاتجساة الكلى للعقل ، وعلى رغبته فى أن يجعل منه حقيقة واقعة ، والجهد الذى يبذله فى سبيل ذلك .

ولكن اذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هى الأصل الوحيد الذى ينبثق منه سلوكهم ، فكيف يمكن أن يكون الوعى الذاتى بالحرية دافعا الى الفعل الانسانى ؟ لا بد ، للإجابة عن هذا السؤال ، من أن نتساءل مرة أخرى : من هو الفاعل الحقيقى للتاريخ ؟ ومن هو الذى يقوم بالعمل التاريخى ؟ يبدو أن الأفراد ليسوا الا وسائط لتحقيق التاريخ . فوعيههم تتحكم فيه مصلحتهم الشخصية ، وهم يقومون بإدارة أعمالهم ، لا بصنع التاريخ • غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى . فأفعالهم لا تكرر الأنماط القديمة ، بل تخلق أشكالا جديدة للحياة . هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمى Welthistorische Individuen كالاسكندر وقيصر و نابوليون • (١٥) صحيح أن أفعالهم بدورها تنبثق من مصالح شخصية ، ولكن هذه المصالح ، فى حالتهم ، تتوحد مع المصلحة الكلية ، وتعلو هذه الأخيرة . بكثير على مصلحة أية جماعة بعينها : فهم يصوغون تقدم التاريخ ويتحكمون فيه . ولابد أن تتعارض مصلحتهم مع المصلحة الجزئية لنظام الحياة السائد . هؤلاء الأفراد التاريخيون هم رجال عصر تنشأ فيه « مصادمات جبارة » « بين الواجبات والقوانين والحقوق القائمة . المعترف بها » ، وبين تلك الامكانيات التى تتعارض مع هذا النظام الثابت . والتى تزعزع أسسه ووجوده ، بل تهدمها » . هذه الامكانيات تبدو للفرد التاريخى فى صورة اختيار متاح لقدرته الخاصة ، ولكنها تنطوى على « مبدأ كلى » ، من حيث أنها هى اختيار شكل أعلى للحياة ، نضج فى داخل النظام القائم . وهكذا فإن الأفراد التاريخيين قد استبقوا « الخطوة التالية الضرورية للتقدم ، التى كان يتعين على عالمهم اتخاذها » (١٧) فالموضوع الذى كانوا يرغبونه . ويناضلون من أجله هو « نفس حقيقة عصرهم وعالمهم » . والأساس الذى أنبنى عليه سلوكهم هو الوعى « بمقتضيات العصر » ، وبما أصبح « ناضجا للنمو والتطور » .

(١٥) ص ٢٦ .

(١٦) الموضع نفسه .

(١٧) ص ٣٠ .

ومع ذلك فحتى رجال التاريخ هؤلاء ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ بعد . انهم ليسوا الا منفذى ارادته ، و « وسطاء الروح العالمية » . وهم ضحايا ضرورة أعلى ، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم ، فهم لا يزيدون عن أن يكونوا أدوات للتقدم التاريخي . أما الموضوع الحقيقي للتاريخ فهو ما يسميه هيجل بالروح العالمية Weltgeist . وحقيقة هذه الروح تكمن في تلك الأفعال والاتجاهات والجهود والنظم التي تتجسد فيها مصلحة البشرية والعقل . وهى لا توجد بمعزل عن هذه الحقائق ، وتسلك من خلال هذه الوسائط . وهكذا فان قانون التاريخ ، الذى تمثله الروح العالمية ، يمارس تأثيره من وراء ظهور الأفراد وفوق رعوسهم ، على شكل قوة مجهولة المصدر ، لا يمكن مقاومتها . فالانتقال من الحضارة الشرقية الى حضارة العالم اليونانى ، وظهور الاقطاع ، واقامة المجتمع البورجوازى — كل هذه التغيرات لم تكن عملا قام به الانسان بحريته ، بل هى النتائج الضرورية لقوى تاريخية موضوعية . ويؤكد هيجل فى فكرته عن الروح العالمية أن الانسان لم يكن ، فى هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون ، سيدا لوجوده واعيا بذاته . ففيها بدت القوة الالهية للروح العالمية فى صورة قوة موضوعية تتحكم فى أفعال الناس .

ان سيادة الروح العالمية ، كما يصورها هيجل ، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكم فيه قوى التاريخ بدلا من أن يتحكم هو فيها . وعلى حين أن هذه القوى لم تعرف بعد فى ماهيتها الحقيقية ، فانها تجلب من ورائها البؤس والدمار . عندئذ يبدو التاريخ وكأنه « المذبح الذى تضحي عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد » (١٨) ويشيد هيجل فى الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التى تنجم عنها . وهو يطلق عليها اسم « دهاء العقل » (١٩) . فالأفراد يحيون حياة تعسة ، ويشقون ويهلكون ، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبدا ، فان الأسمى والانهازام الذى يعانونه هو ذاته الوسيلة التى تستخدمها الحقيقة والحرية فى سلوك طريقها . إن الانسان لا يجنى أبدا ثمار جهده ، بل ان الأجيال المقبلة هى التى تجنى هذه الثمار دائما . ومع ذلك فان خماسته واهتمامه لا يفتران أبدا .

(١٨) ص ٢١ .

(١٩) ص ٣٣ .

فهما الوسيلة التي تجعله يواصل عمله في خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى . « من الممكن أن نطلق اسم **دهاء العقل** على تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله ، على حين أن ذلك الذي تمضي حياته بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعبث بالخيسارة . » (٢٠) ان الأفراد يخفقون ويهلكون ، أما الفكرة فتنتصر وتظل خالدة .

والواقع أن الفكرة لا تنتصر الا لأن الأفراد يهلكون مهزومين . وليست « الفكرة هي التي تشتبك في الصراع والمعارضة ، وتعرض للخطر . بل انها تظل في الخلف ، دون أن يمسها أو ينال منها شيء » ، على حين أن « الأفراد يضحي بهم وينبذون . ان الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء ، لا من ذاتها ، بل من انفعالات الأفراد . » (٢١) ولكن هل يظل من الممكن النظر الى هذه الفكرة على أنها تجسد للحقيقة والحرية ؟ لقد أكد « كانت » على نحو قاطع أنه مما يناقض طبيعة الانسان أن يستخدم على أنه مجرد وسيلة . ولم تمض بضعة عشرات من السنين حتى أعلن هيجل انه يؤيد « الفكرة القائلة ان الأفراد ، ورغباتهم واشباعهم لهذه الرغبات ، كل هؤلاء . . يضحي بهم ، وتعطى سعادتهم قربانا لامبراطورية الصدفة والاتفاق ، التي تنتمي اليها ، أعني الفكرة القائلة أن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل . » (٢٢) وهو يعترف بأنه حين يكون الانسان مجرد موضوع لعمليات تاريخية أعلى ، فانه لا يمكن أن يكون غاية في ذاته الا في مجال الأخلاق والدين .

ان الروح العالمية هي الموضوع المتجسد للتاريخي ، وهي بديل ميتافيزيقي عن الذات الحقيقية ، والاله الغامض المجهول ، الذي يظل خفيا وقورا ، والاني تقول به انسانية خابت آمالها ، كاله الكالفينيين ، وهي المحرك لعالم يحدث فيه كل ما يحدث على الرغم من الأفعال الواعية للانسان ، وعلى حساب سعادته . « ان التاريخ . . ليس مسرح السعادة . بل ان فترات السعادة صفحات خالية فيه . » (٢٣)؛

(٢٠) الموضوع نفسه .

(٢١) الموضوع نفسه .

(٢٢) الموضوع نفسه .

(٢٣) ص ٢٦ .

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقي يتخذ صورة عينية بمجرد أن يشير هيجل السؤال عن الطريقة التي تتجسد بها الروح العالمية . « من أى المواد تتشكل فكرة العقل ؟ » ان الروح العالمية تسعى الى تحقيق الحرية ، وهى لا تستطيع أن تتجسد الا فى عالم الحرية الحقيقية ، أى فى **الدولة** . هنا تتخذ الروح العالمية شكل نظام مستقر ، وهنا تهتدى الى الوعي الذاتى الذى عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله .

ان كتاب « فلسفة التاريخ » لا يناقش فكرة الدولة (كما فعل كتاب « فلسفة الحق ») ، بل هو يناقش أشكالها العينية التاريخية المتعددة . ويفرق هيجل ، فى قائمته المشهورة ، بين ثلاث مراحل تاريخية رئيسية فى تطور الحرية : المرحلة الشرقية ، واليونانية الرومانية ، والألمانية المسيحية .

« لم يصل الشرقيون الى معرفة أن الروح - أو الانسان بما هو انسان - حرة ، ونظرا الى أنهم لم يعرفوا ذلك ، فانهم لم يكونوا أحرارا . وكل ما عرفوه هو أن **شخصا معينا حر** . ولكن هذا السبب ذاته هو الذى يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوة شخصية .. لذلك فان هذا **الشخص** ليس الا طاغية ، لا انسانا حرا . ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة الا عند اليونانيين ، ومن ثم فقد كانوا أحرارا ، ولكنهم ، وكذلك الرومانيون ، لم يعرفوا الا أن **البعض** أحرار - لا الانسان بما هو انسان .. لذلك كان لدى اليونانيين أرقاء ، وكانت حياتهم بأسرها ، والاحتفاظ بتحررهم الرائع ، مرتبطا بنظام الرق ارتباطا وثيقا .. أما الامة الألمانية فكانت ، بتأثير المسيحية ، أول أمة تصل الى الوعي بأن الانسان ، بما هو انسان ، حر ، وأن **حرية** الروح هى التى تؤلف ماهيتها. » (٢٤)

وقد ميز هيجل بين ثلاثة أنماط لشكل الدولة ، تناظر المراحل الثلاث الرئيسية فى تطور الحرية : « فالشرق لم يعرف ، وما زال حتى اليوم لا يعرف ، سوى أن واحدا هو الحر ، والعالم اليونانى والرومانى عرف أن البعض أحرار ، أما العالم الألمانى فيعرف أن الكل أحرار . لذلك فالشكل السياسى الأول الذى نلاحظه فى التاريخ هو الطفيان ، والثانى هو الديمقراطية والأرستقراطية ، والثالث هو

الملكية » . هذا التقسيم لا يعدو في البداية أن يكون هو ذاته تقسيم أرسطو للدول الى أنماط ، مطبقا على التاريخ العالمى . ويحتل النظام الملكى المرتبة الأولى بوصفه شكل الدولة الذى يتسم بالحرية الكاملة ، بفضل حكم الحق والقانون الذى يسوده ، فى ظل ضمانات دستورية . « ففى الملكية . . يوجد سيد واحد ولا يوجد أى عبد ، لانها تلغى العبودية . وفيها يعترف بالحق والقانون ، وهى مصدر الحرية الحقيقية . وهكذا ففى الملكية تقع نزوات الفرد وأهوائه ، وتنشأ مصلحة مشتركة فى الحكم . » (٢٥) هنا يرتكز حكم هيجل على نظريته الى الدولة الحديثة القائمة على الحكم المطلق بوصفها تقدما بالقياس الى النظام الاقطاعى . والدولة التى يقصدها فى هذا الصدد هى الدولة البورجوازية المركزية التى تغلبت على الارهاب الثورى لعام ١٧٩٣ . وقد بين أن الحرية تبدأ بالملكية ، وتتكشف فى الحكم الشامل للقانون ، الذى يعترف بتساوى الحق فى الملكية ويضمنه ، وتنتهى بالدولة ، التى تستطيع التصدى للمنازعات التى تدور حول حرية التملك . ومن ثم فان تاريخ الحرية يصل الى منتهاه بظهور الملكية الحديثة ، التى حققت هذا الهدف فى عصر هيجل .

كان كتاب « فلسفة الحق » قد انتهى بالقول ان حق الدولة خاضع لحق الروح العالمية ، ولحكم التاريخ العالمى . وفى « فلسفة التاريخ » يتوسع هيجل فى هذه المسألة ، فيحدد لمختلف أشكال الدولة مكانها خلال التاريخ ، بحيث يربط أولا بين كل شكل وبين الفترة التاريخية المثلة له . ولا يقصد هيجل أن العالم الشرقى لم يعرف الا الحكم المطلق ، أو أن العالم اليونانى الرومانى لم يعرف الا الديمقراطية ، والألمانى لم يعرف الا الملكية . بل ان فكرته تعنى ان الحكم المطلق هو الشكل السياسى الأكثر تلاؤما مع الحضارة المادية والعقلية للشرق ، وان الأشكال السياسية الأخرى يلائم كل منها عصره التاريخى الخاص . ثم ينتقل الى تأكيد أن وحدة الدولة تتحكم فيها الحضارة القومية السائدة ، أى أن الدولة تتوقف على عوامل كالواقع الجغرافى والسمات الطبيعية والعنصرية والاجتماعية للأمة . وهذا هو معنى تصور روح الأمة أو الشعب Volksgeist عنده (٢٦) . هذه الأخيرة هى تكشف الروح العالمية فى مرحلة معينة للتطور

(٢٥) ص ٣٩٩ .

(٢٦) ص ٥٠ - ٥٤ ، وانظر أيضا ص ٦٤ .

التاريخي ، وهي صانعة التاريخ القومي بنفس المعنى الذي تكون به الروح العالمية صانعة التاريخ العالمي . فلا بد أن يفهم التاريخ القومي من خلال التاريخ العالمي . « من الواجب النظر الى عبقرية كل أمة معينة على أنها مجرد فرد في مسار التاريخ العالمي . » (٢٧) ومن الضروري الحكم على تاريخ أية أمة تبعا لاسهامها في تقدم البشرية كلها نحو الوعي الذاتي للحرية (٢٨) . ذلك لأنه ليس لكل الأمم نصيب متساو في الاسهام في هذا التقدم ، بل ان البعض منها يساعد بقوة على تحقيق هذا التقدم ، وهي الأمم التاريخية العالمية ، وفي تاريخها تحدث القفزات الحاسمة نحو أشكال أحدث وأعلى للحياة ، على حين أن الأمم الأخرى لا تقوم الا بأدوار ثانوية .

وفي وسعنا الآن أن نجيب عن السؤال عن العلاقة بين دولة معينة وبين الروح العالمية . فكل شكل للدولة ينبغي أن يقدر تبعا لكونه مطابقا أو غير مطابق لمرحلة الوعي التاريخي التي بلغت البشرية . والحرية لا تعنى ، ولا يمكن أن تعنى ، نفس الشيء في مختلف عصور التاريخ ، اذ أن نوعا معيناً من الحرية هو الذي يكون صحيحاً في كل عصر معين . ولا بد أن تبني الدولة على أساس الاعتراف بهذه الحرية . فالعالم الألماني أنتج خلال تاريخه ، ومن خلال الإصلاح الديني ، ذلك النوع من الحرية الذي اعترف بالمساواة الأساسية بين الناس . والملكية الدستورية هي التي تعبر عن هذا الشكل من أشكال المجتمع وتبعث فيه التكامل . فهي في نظر هيجل أعلى مرحلة في تحقق الحرية .

فلنتأمل الآن البناء العام للجدل التاريخي . كان التغير التاريخي ، منذ أرسطو ، يوضع في مقابل التغيرات في الطبيعة . وقد ظل هيجل محتفظاً بهذا التمييز . فهو يقول ان التغير التاريخي « تقدم الى شيء أفضل وأكمل » ، على حين أن التحول في الطبيعة « لا يكشف الا عن

(٢٧) ص ٥٣ .

(٢٨) ينحصر الفارق الحاسم بين تصور «روح الامة» عند هيجل وبين استخدام «المدرسة التاريخية Historische Schule» لهذا التصور نفسه في أن المدرسة الأخيرة تصورت «روح الامة» من خلال تطور طبيعي لامعلى ، ووضعتها في مقابل القيم العليا التي أوسيت خلال التاريخ العالمي . وسوف نرى فيما بعد أن فكرة «المدرسة التاريخية» تندرج ضمن رد الفعل الوضعي على عقلانية هيجل .

دورة تكرر ذاتها على الدوام» (٢٩) . وهذا واضح في حالة الكائن الحي الذي تكون حياته كشفا لامكانات متضمنة في البذرة ، وتحققا دائما لها . أما أعلى صور التطور فلا يتم بلوغها الا حين يصبح الوعي الذاتى مسيطرا على العملية بأكملها . فحياة الذات المفكرة هي الوحيدة التي يمكن أن تسمى تحققا ذاتيا بالمعنى الدقيق . ذلك لأن الذات المفكرة « تنتج ذاتها ، وتمتد بذاتها بحيث تصبح بالفعل ما كانت عليه دائما بالقوة » (٣٠) . وهي تحقق هذه النتيجة بقدر ما يتم استبعاد كل وضع وجودى خاص بواسطة الامكانات الكامنة فيه ، وبقدر ما يتم تحويله الى وضع جديد يحقق هذه الامكانات . فكيف تتمثل هذه العملية في التاريخ ؟

ان الذات المفكرة تحيا في التاريخ ، والدولة تقدم جزءا كبيرا من الشروط الوجودية لحياتها التاريخية . وتوجد الدولة ، بوصفها المصلحة الكلية الشاملة ، وسط أفعال ومصالح فردية . ويشعر الأفراد بهذا الكلى على صور متباينة ، تعد كل منها مرحلة أساسية في تاريخ كل دولة . فالدولة تظهر أولا بوصفها وحدة « طبيعية » مباشرة . وفي هذه المرحلة لا تكون الخلافات والمنازعات قد اشتدت بعد ، ويجد الأفراد في الدولة رضاهم دون أن يضعوا فردياتهم عن وعى ضد الصالح العام . وهذا هو عهد الشباب الذهبى لكل أمة ، كما أنه عهد الشباب الذهبى للتاريخ العالمى . وفيه تسود حرية لا واعية ، ولكن نظرا الى كونها لا واعية ، فانها تعد مرحلة من مراحل الحرية الممكنة فحسب ، أما الحرية الفعلية فلا تأتى الا مع الوعي الذاتى للحرية . فالامكان السائد يجد لزاما عليه أن يحقق ذاته ، وهو اذ يفعل ذلك ، يهدم المرحلة اللاواعية للتنظيم الانسانى .

وأداة هذه العملية ووسيلتها هي الفكر . فالأفراد يصبحون على وعى بامكاناتهم ، وينظمون علاقاتهم وفقا لعقلهم . والأمة المؤلفة من أمثال هؤلاء الأفراد تكون قد « أدركت مبدأ حياتها وموقفها ، وعرفت قوانينها وحقوقها وأخلاقيتها ، ونظمت الدولة عن وعى » (٣١)

هذه الدولة بدورها تكون خاضعة للفكر ، وهو العنصر الذى يؤدي آخر الأمر الى هدمها ، كما كان هو نفس العنصر الذى أضفى

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٥٤ .

(٣٠) ص ٥٥ .

(٣١) ص ٧٦ .

عليها صورتها . فأنواق الاجتماعى والسياسى لا يمكنه أن يظل طويلا متمشيا مع مقتضيات العقل ، اذ أن الدولة تسعى الى الاحتفاظ بالمصالح الموجودة بالفعل ، ومن ثم فهى تقيد القوى التى تتجه نحو شكل تاريخى أعلى . ولا بد أن تدخل العقلانية الحرة للفكر ، عاجلا أو آجلا ، فى صراع مع تبريرات نظام الحياة السائد .

ولقد رأى هيجل فى هذه العملية قانونا عاما للتاريخ ، لا رجوع فيه ، شأنه فى ذلك شأن الزمان ذاته . فليس فى وسع قوة ، أيا كانت، أن توقف فى المدى البعيد مسيرة الفكر . والواقع أن الفكر لم يكن نشاطا لا ضرر منه ، بل كان نشاطا خطيرا يؤدى بالمواطنين ، بمجرد انتشاره بينهم وتحكمه فى سلوكهم ، الى التشكك فى الاشكال التقليدية للثقافة ، بل الى الانقلاب عليها . وقد ضرب هيجل مثلا يوضح هذه الدينامية الهدامة للفكر بأسطورة قديمة :

ففى البدء كان الاله كرونوس يتحكم فى أرواح الناس ، وكان حكمه يعنى عصرا ذهبيا عاش فيه الناس فى وحدة مباشرة بعضهم مع البعض ، ومع الطبيعة . ولكن كرونوس كان اله الزمان ، وقد التهم الزمان أبناءه أنفسهم . فدمر كل شئ أنجزه الانسان ، ولم يتبق شئ . ثم جاء زيوس ، وهو قوة أعظم من الزمان ، والتهم كرونوس نفسه . وزيوس هو الاله الذى انبثق عنه العقل وشجع الفنون ، وهو « الاله السياسى » الذى خلق الدولة وجعلها من عمل أفراد أخلاقيين واعين بأنفسهم . هذه الدولة ولدها العقل والأخلاق وعملا على حفظها ، ولقد كانت شيئا يمكنه البقاء والدوام — أى أن القوة المنتجة للعقل بدت وكأنها توقف مسيرة الزمان . غير أن نفس القوة التى خلقت هذا المجتمع الأخلاقى العاقل هى التى هدمته . فمبدأ الفكر والاستدلال والمعرفة قد حطم ذلك العمل الفنى الجميل الذى كانت تؤلفه الدولة ، وابتلع زيوس ذاته ، الذى كان قد وضع حدا للقوة الملتزمة للزمان . فالفكر هو الذى حطم عمل الفكر . وهكذا اجتذب الفكر الى مسار الزمان ، وتكشفت القوة التى رأيناها فى كتاب « المنطق » ترغم المعرفة على سلب كل مضمون جزئى — تكشفت فى « فلسفة التاريخ » على أنها سلبية الزمان ذاته . ولذا يقول هيجل : « ان الزمان هو العنصر السالب فى العالم المحسوس . والفكر هو

هذه السلبية ذاتها ، ولكنه أعمق صورها ، أى صورتها اللامتناهية . . « (٣٢) » .

وهكذا ربط هيجل بين الدينامية الهدامة للفكر وبين التقدم التاريخي نحو « الكلية أو الشمول » . فانهلال شكل معين للدولة هو فى الوقت ذاته عبور الى شكل أعلى للدولة ، يتسم بأنه أكثر شمولاً من الشكل السابق . وعلى ذلك فان النشاط الواعى بذاته للانسان يؤدى من جهة الى « تحطيم واقعية ودوام ما هو موجود ، ولكنه من جهة أخرى يقترب من الماهية ، والمفهوم ، والكل » (٣٣) وفى رأى هيجل أن تقدم الفكر يسبق التقدم التاريخي ويوجهه . فبمجرد أن يتحرر الفكر من ارتباطه بالوضع السائد ، يتجاوز القيمة الظاهرية للأشياء ويحاول الوصول الى مفهومها . غير أن المفهوم يحتوى على ماهية الأشياء ، فى مقابل مظهرها . أما الأوضاع السائدة فتبدو كأنها جزئيات محدودة لا تستنفد امكانيات الأشياء والناس . ولو نجح أولئك الذين يلتزمون مبادئ العقل فى إقامة أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة ، فانهم سيحاولون ، عن طريق معرفتهم النظرية الأعلى ، أن يدمجوا مزيداً من هذه الامكانيات فى نظام الحياة . وقد رأى هيجل التاريخ يتقدم على الأقل الى درجة الاعتراف المتزايد بالحرية والمساواة الأساسيتين للناس ، والتخلص على نحو متزايد من القيود المفروضة على هذه الحرية والمساواة .

ان الفكر عندما يصبح أداة السلوك العملى ، يدرك المضمون الكلى للأوضاع التاريخية القائمة عن طريق تحطيم صورتها الجزئية . وقد نظر هيجل الى تطور البشرية على أنه مسيرة نحو الكلية الحقيقية فى الدولة والمجتمع . « ان تاريخ العالم هو خضوع الارادة الطبيعية غير المقيدة للكلية والحرية الذاتية » (٣٤) . ولقد كان هيجل قد وصف المفهوم ، فى كتاب « المنطق » ، بأنه وحدة الكلى والجزئى ، وبأنه عالم الذاتية والحرية . وقد طبق هذه المقولات ذاتها فى « فلسفة التاريخ » على الهدف النهائى للتطور التاريخى ، أى على دولة تكون فيها حرية الذات فى وحدة واعية مع الكل . فهو هنا قد ربط بين تقدم التفكير النظرى ، أى ادراك المفهوم ، وبين تقدم الحرية . وهكذا فان « فلسفة التاريخ » قدمت مثلاً تاريخياً لهذا الارتباط الأساسى بين الحرية والمفهوم ، وهو الارتباط الذى سبق أن فسره

(٣٢) ص ٧٧ .

(٣٣) ص ٧٧ .

(٣٤) ص ١٠٤ .

كتاب « المنطق » • وقد أوضح هيجل هذا الارتباط بتحليله لعمل سقراط • وسوف نقوم الآن بمناقشة تحليل هيجل للدور الذي أسهم به سقراط ، بدلا من أن نستعرض مضمون « فلسفة التاريخ » •

يبدأ هيجل بوصف العهد المبكر لدولة المدينة اليونانية ، وهو العهد الذي لم تكن فيه « ذاتية الارادة » قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية لدولة المدينة • فقد كانت القوانين توجد والمواطنون يطيعونها ، ولكنهم كانوا ينظرون اليها على أن لها « ضرورة طبيعية » (٣٥) • ولقد كان هذا العصر هو عهد الدساتير الكبرى (طاليس ، بياس Bias سولون) • وكان ينظر الى القوانين على أنها سارية ومشروعة لمجرد كونها قوانين ؛ ولم تكن الحرية والحق توجدان الا على صورة عرف Gewohnheit • وقد أدى الطابع المتصل ، الطبيعي ، لهذه الدولة الى جعل « الدستور الديمقراطي ... هو الدستور الوحيد الممكن هنا ؛ فقد كان المواطنون لا يزالون غير واعين بالمصالح الخاصة ، وبالتالي بوجود عنصر مفسد ... » (٣٦) فعدم وجود ذاتية واعية كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها دون أن يعترضها شيء • وكان من الممكن أن توكل مصلحة المجتمع « الى ارادة المواطنين وتصميمهم » لأن هؤلاء المواطنين لم تكن قد أصبحت لديهم بعد ارادة مستقلة تستطيع في أى وقت أن تنقلب على المجتمع • وقد عمم هيجل هذه المسألة على كل شكل من أشكال الديمقراطية • فالديمقراطية الحقة تعبر في رأيه عن مرحلة متقدمة في التطور الانساني ، مرحلة أسبق من تلك التي يتحرر فيها الفرد ، بل هي غير متمشية مع التحرر • وكان من الواضح أن تقديره مبنى على اقتناع بأن تقدم المجتمع سيولد بالطبيعة صراعا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة • فلا يمكن أن يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون أن يفصله عن الجماعة ويضع رغبته في الحرية الذاتية في مقابل مطالب الكل • ومعنى رأى هيجل هذا هو أن السبب الذي أتاح لدولة المدينة اليونانية أن تكون ديمقراطية هو أنها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بعد بفرديتهم الأساسية • فهيجل كان يرى أن المجتمع المؤلف من أفراد متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي •

ومن ثم فقد بدا أى اعتراف بالحرية الفردية مؤديا الى هدم الديمقراطية القديمة • « ان نفس الحرية الذاتية التى تؤلف مبدأ الحرية

(٣٥) ص ٢٥٢ •

(٣٦) الموضع نفسه •

فى عالمنا نحن وتحدد شكلها المميز - والتي تكون الأساس المطلق لحياتنا السياسية والدينية ، لم يكن من الممكن أن تظهر فى اليونان الا على صورة عنصر هدام . « (٣٧)

هذا العنصر الهدام قد أدخل فى دولة المدينة اليونانية على يد سقراط ، الذى دعا الى نفس تلك «الذاتية» التى يسميها هيجل بالعنصر الهدام بالنسبة الى الديمقراطية القديمة . «فى شخص سقراط .. نجد التعبير الحر عن مبدأ الذاتية - أو الاستقلال المطلق للفكر . « (٣٨) لقد دعا سقراط الى أن « على الانسان أن يكشف ما هو حق وخير ويعترف به فى نفسه ، والى أن هذا الحق والخير كلى شامل بطبيعته . « فى الدولة أشياء جميلة ، وأفعال طيبة وشجاعة ، وأحكام صادقة ، وقضاة عدول - ولكن هناك شيئاً هو الجميل ، والخير ، والشجاعة ، الخ ، وهذا الشيء أكثر من كل هذه الجزئيات ، وهو مشترك بينها جميعاً . وتكون لدى الانسان فكرة عن الجميل والخير ، الخ ، فى مفهوم الخير والجمال ، الخ ، عنده ، فالمفهوم ينطوى على ما هو جميل وخير حقيقة ، وقد رأى سقراط أن من واجب الذات المفكرة أن تكتشف هذه الحقيقة وتتمسك بها ضد كل سلطة خارجية . وهكذا جعل سقراط للحقيقة مكاناً مستقلاً ، من حيث هى كلى، وعزا معرفة هذا الكلى الى الفكر المستقل للفرد . وهو اذ فعل ذلك ، فقد « أعلن أن الفرد هو الذات التى تتخذ كل القرارات النهائية فى مقابل الوطن والاخلاق العرفية . « (٣٩) وهكذا تدل مبادئ سقراط على « معارضة ثورية للدولة الاثينية . « (٤٠) وقد حكم على سقراط بالاعدام . وكان لهذا العمل ما يبرره من حيث أن الاثينيين كانوا يعدمون « عدوهم المطلق » . ولكن حكم الاعدام كان ، من جهة أخرى، ينطوى على عنصر « تراجيدى بعمق » ، وأعنى به أن الاثينيين قد أدانوا بذلك مجتمعهم ودولتهم . ذلك لأن حكمهم كان يتضمن اعترافاً بأن « ما كانوا يأخذونه على سقراط قد تأصلت جذوره بالفعل فيهم . « (٤١)

(٣٧) الموضع نفسه ..

(٣٨) ص ٢٦٩ .

(٣٩) ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

(٤٠) ص ٢٧٠ .

(٤١) الموضع نفسه .

وهكذا ترتب على التحول في تطور الفكر ، تحول حاسم في التاريخ .
فقد بدأت الفلسفة تقدم مفاهيم كلية وتتوسع فيها ، وكانت هذه
مقدمة مرحلة جديدة في تاريخ الدولة . غير أن التصورات الكلية
تصورات مجردة ، ومن هنا كان «تشديد الدولة على أساس تجريدي»
مؤديا الى احداث تغييرات حاسمة في الأسس التي تقوم عليها الدولة
الموجودة . فقد تحقق تجانس دولة المدينة عن طريق استبعاد الرقيق،
والمواطنين اليونانيين الآخرين ، و « البرابرة » . وعلى الرغم من أن
سقراط ذاته ربما لم يكن قد استخلص هذه النتيجة ، فان التصورات
الكلية المجردة تنطوي بطبيعتها ذاتها على تجاوز لكل خصوصية ، وعلى
الوقوف في صف الذات الحرة ، أو الانسان بما هو انسان .

وهكذا فان نفس العملية التي جعلت من الفكر المجرد مقرا
للحقيقة ، قد حررت الفرد بوصفه « ذاتا » حقيقية . فلم يكن في
وسع سقراط أن يعلم الناس التفكير بالطريقة المجردة دون أن يجعلهم
متحررين من المعايير التقليدية للتفكير والحياة . فالذات الحرة - كما
ذهب هيغل في كتاب « المنطق » بحق - ترتبط ارتباطا داخليا وثيقا
بالمفهوم . والذات الحرة لا تظهر الا حين لا يعود الفرد يقبل النظام
القائم للأشياء ، وانما يتصدى له لانه تعلم مفهوم الأشياء وتعلم أن
الحقيقة لا تكمن في المعايير والآراء الشائعة . ومن المستحيل عليه أن
يعرف ذلك الا اذا كان قد خاض تجربة الفكر المجرد ، اذ أن هذه
التجربة تمنحه « التجرد » اللازم من الأوضاع السائدة ، ولما كانت
تتخذ شكل تفكير تقدي معارض ، فانها تشكل الوسيط الذي تتحرك
فيه الذات الحرة .

وعندما ظهر مبدأ الذاتية لأول مرة على يد سقراط ، لم يكن من
المكن صبغه بصيغة عينية ، وجعله أساسا للدولة والمجتمع . بل ان
البداية الحقيقية لهذا المبدأ كانت في عهد المسيحية ، وبذلك فانه
« ظهر لأول مرة في العقيدة » .

« (ان ادخال هذا المبدأ في) مختلف العلاقات السائدة في العالم
الفعلى ، ينطوي على مشكلة اخطر من مجرد غرس هذا المبدأ ، وهي
مشكلة يحتاج حلها وتطبيقها الى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد .
والدليل على ذلك أننا نستطيع أن نلاحظ أن الرق لم يتوقف بعد
قبول المسيحية مباشرة . كذلك لم تسد الحرية في الدول ، ولم تتخذ
الحكومات والديساتير تنظيما معقولا ، أو تعترف بالحرية أساسا لها .

فهذا التطبيق لمبدأ المسيحية على العلاقات السياسية ، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلا تاما ، أو جعله يتغلغل في المجتمع ، هو عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئا واحدا . «(٤٢)

ولقد كانت حركة الاصلاح الديني في ألمانيا تعد أول محاولة ناجحة لادخال مبدأ الذاتية في العلاقات الاجتماعية والسياسية المتغيرة . فقد أدت هذه الحركة الى جعل الذات الحرة وحدها مسئولة عن أفعالها ، وتحدث نظام السلطة والامتيازات التقليدية باسم الحرية المسيحية والمساواة الانسانية . « واذن ، فحين يعرف الفرد أنه ممتلئ بالروح الالهية فان جميع (العلاقات الخارجية التي كانت سائدة حتى ذلك الحين) .. تلغى نتيجة لهذه المعرفة ذاتها ، فلا نعود نجد طبقة واحدة تمتلك جوهر الحقيقة ، وتستحوذ على كل الكنوز الروحية والزمنية للكنيسة . « فقد اعترف بالذاتية العميقة الباطنة للانسان « على أساس أنها هي التي يمكن ، ويجب ، أن تصبح مالكة للحقيقة ، وهذه الذاتية ملك مشاع للناس جميعا » «(٤٣)

والحق أن الصورة التي قدمها هيجل لحركة الاصلاح الديني كانت باطلة بطلانا تاما ، الى حد لا يقل عن وصفه للتطور الاجتماعي التالي ، الذي خلط فيه بين الأفكار التي مجد بها المجتمع الحديث نفسه عند ظهوره ، وبين الواقع الفعلي لهذا المجتمع . وأدى به ذلك الى تفسير للتاريخ قائم على مبدأ الانسجام ، يكون فيه العبور الى شكل تاريخي جديد هو في الوقت ذاته تقدم نحو شكل تاريخي أعلى - وهو تفسير متهافت ، اذ أن كل ضحايا الطغيان والظلم شهود على بطلانه ، وكذلك كل الآلام والتضحيات العقيمة في التاريخ . ومما يزيد من تهافت هذا التفسير أنه ينكر المعاني النقدية التي تترتب على الجدل ، ويؤكد وجود انسجام بين تقدم الفكر وبين مسار الواقع .

ومع ذلك فان هيجل لم ينظر الى التحقق التاريخي للانسان على أنه تقدم يسير في خط مستقيم . فقد كان يرى أن تاريخ الانسان هو في الوقت ذاته تاريخ اغتراب الانسان .

« ان ما تصبو اليه الروح حقا هو تحقق مفهومها ، ولكنها اذ تفعل ذلك ، تخفى هذا الهدف عن بصيرتها الخاصة ، وتفخر وتشعر بالرضا

(٤٢) ص ١٨ .

(٤٣) ص ٤١٦ .

الكامل بهذا الاغتراب عن ماهيتها الخاصة . « (٤٤) ان النظام الذى يؤسسه الانسان والحضارة التى يخلقها يضعان قوانين خاصة بهما . وعلى حرية الانسان أن تمتثل لهذه القوانين . فالانسان تطغى عليه الثروة المتزايدة لبيئته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وينتهى به الأمر الى نسيان أنه هو ذاته ، وتطوره الحر ، هو الهدف النهائي لكل هذه الأعمال ، وبدلاً من ذلك يستسلم لطغيانها . لقد كان الناس يصبون دائماً الى المحافظة على حضارة قائمة ، وكانوا بذلك انمسا يحافظون على احباطهم وخيبة أملهم . فتاريخ الانسان انما هو تاريخ اغترابه من مصلحته الحقيقية ، وهو فى الوقت ذاته تاريخ تحقق هذه المصلحة . وليس اخفاء المصلحة الحقيقية للانسان فى عالمه الاجتماعى الا جزءاً من « دهاء العقل » ، وهو واحد من تلك « العناصر السلبية » التى لا يكون بدونها تقدم الى أشكال أعلى . ولقد كان ماركس أول من فسر أصل هذا الاغتراب ودلالته ، أما هيجل فلم يكن لديه أكثر من حدس عام بمعناه .



لقد توفى هيجل عام ١٨٣١ . وشهد العام السابق على وفاته أول ضربة ثورية ضد النظام السياسى لعهد عودة الملكية - وهو نفس النظام الذى ظن هيجل أنه يعنى تحقق العقل فى المجتمع المدنى . وبدأت الدولة تترنح . وانهار حكم أسرة البوربون فى فرنسا بفضل ثورة يوليه . وكانت الحياة السياسية الانجليزية تشيع فيها مناقشات حامية لمشروع قانون الاصلاح الانتخابى ، الذى نص على ادخال تغيرات واسعة المدى فى النظام الانتخابى الانجليزى ، وهى تغيرات حدثت لصالح بورجوازية المدن ، كما نص على تقوية البرلمان على حساب التاج . ولقد كان كل ما أدت اليه الحركتان الفرنسية والانجليزية هو تعديل الدولة بحيث تتلاءم مع علاقات القوة السائدة ، على النحو الكفيل بالألا تتعدى عملية نشر الديمقراطية ، التى كانت جارية عندئذ فى شكل سياسى ، حدود النظام الاجتماعى للمجتمع المدنى بأية حال . ومع ذلك فان هيجل عرف بوضوح تام الأخطار التى تنطوى عليها نفس هذه التغيرات البسيطة التى كانت تحدث عندئذ . فقد عرف أن الدينامية الكامنة فى المجتمع المدنى ، ما ان تنطلق متحررة من

الأجهزة التي تحمى بها الدولة ذاتها ، حتى تستطيع فى أى وقت أن تطلق قوى تزعزع النظام بأكمله .

لقد كان أحد مؤلفات هيجل الأخيرة ، وهو مؤلف نشر فى السنة التى مات فيها ، بحثا مطولا عن مشروع قانون الإصلاح الانتخابى الانجليزى . وكان يتضمن نقدا قاسيا للمشروع ، زاعما أنه يضعف سيادة الملك عن طريق اقامة برلمان يضع « المبادئ المجردة » للثورة الفرنسية فى مقابل السلطة العينية للدولة . وهكذا أخذ يحذر قائلا ان تقوية البرلمان لابد أن تؤدي بمضى الوقت الى اطلاق القوة المربعة « للشعب » . ففى ظل الوضع الاجتماعى القائم ، قد يتحول الإصلاح فجأة الى ثورة . ولو نجح مشروع القانون « . . . » . كان هناك خوف من أن يزداد خطر الصراع استفحالا . فلن يعود هناك وجود لاية سلطة عليا تتوسط بين مصلحة الامتياز الوضعى وبين المطالبة بمزيد من الحرية الحقيقية ، أعنى سلطة عليا يمكنها أن تحدد من غلواء هذين الطرفين وتوفق بينهما . ففى انجلترا ليس للعنصر الملكى تلك السلطة التى تملكها الدول الأخرى ، والتى يمكنها بواسطتها أن تحقق الانتقال من التشريع المبنى على الحقوق الوضعية فقط الى التشريع المبنى على مبادئ الحرية الحقيقية . لقد تمكنت دول أخرى من تحقيق تحولات دون قلاقل أو عنف أو اغتصاب ، أما فى انجلترا فسيكون من الضرورى أن يتم التحول على يد قوة أخرى ، هى الشعب . فالمعارضة التى تتركز على برنامج لم يعرفه البرلمان من قبل ، والتى تشعر بأنها عاجزة عن توسيع نطاق نفوذها بين الأحزاب الأخرى فى البرلمان ، قد تشعر بما يغريها على التماس القوة بين الشعب ، وعندئذ فانها ، بدلا من أن تحقق اصلاحا ، تؤدي الى قيام ثورة . « (٤٥) »

ولقد اعترف رودلف هايم Rudolf Haym الذى فسر هيجل على أساس الليبرالية الألمانية ، بأن مقال هيجل وثيقة خوف وقلق ، لا وثيقة فلسفة سياسية رجعية ، اذ ان « هيجل لم يرفض اتجاه مشروع قانون الإصلاح النيابى ولا مضمونه ، بل كان يخشى من خطر الإصلاح فى ذاته . « (٤٦) » والواقع أن ايمان هيجل باستقرار دولة

(٤٥) حول مشروع قانون الإصلاح البريطانى Ueber die Englische Reformbill
فى كتابات فى السياسة وفلسفة الحق Schriften zur Politik und Rechtsphil. ص ٣٢٦ .
(٤٦) هيجل وعصره. Hegel und seine Zeit ، برلين ١٨٥٧ ، ص ٤٥٦ .

عهد. عودة الملكية قد تزعزع بشدة. . فقد يكون الاصلاح شيئاً مفيداً ،
ولكن هذه الدولة لا تملك حرية الأخذ بهذا الاصلاح دون ان تعرض نظام
السلطة الذى كانت ترتكز عليه للخطر . فمقال هيجل عن مشروع
قانون الاصلاح ليس وثيقة تعبر عن أى ايمان أو ثقة بأن الشكل الراهن
للدولة سيظل باقياً الى الأبد . تماماً كما لم يكن تصديره لكتاب
« فلسفة الحق » تعبيراً عن مثل هذا الايمان . وهنا أيضاً تنتهى
فلسفة هيجل الى الشك والاستسلام (٤٧) .

(٤٧) انظر رسائل هيجل الى جوشل Göschel (١٣ ديسمبر ١٨٣٠) ،
والى شولتز Schultz (٢٩ يناير ١٨٧١) ، وقارن : «روزنتسفيج : هيجل
والدولة Hegel und der Staat : F. Rosensweig ميونيخ ١٩٣٠ ، المجلد الثانى ،
ص ١٢٢٠ .»

الباب الثاني
تسأ النظرية الاجتماعية

مقدمة

من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية

كان الانتقال من الفلسفة إلى مجال الدولة والمجتمع جزءاً لا يتجزأ من مذهب هيغل . فأفكاره الأساسية قد تحققت في الشكل التاريخي المحدد الذي اتخذته الدولة والمجتمع ، وأصبح هذان الأخيران محورا لاهتمام نظري جديد . وعلى هذا النحو تحولت الفلسفة إلى نظرية اجتماعية . ولكي نفهم تأثير فلسفة هيغل في النظرية الاجتماعية التالية ، ينبغي علينا أن نحيد عن طريقة التفسير المألوفة .

إن الوصف التقليدي للتاريخ التالي للفلسفة الهيجلية يبدأ بالإشارة إلى أن المدرسة الهيجلية قد انقسمت بعد وفاته إلى جناح يميني وجناح يساري . فالجناح اليميني ، وأهم المفكرين الذين يمثلونه هم ميشليه Michelet وجوشل Göschel ويوهان اردمان J.E. Erdmann وجابلر Gabler وروزنكرانتس Rosenkranz قد تمسك بالاتجاهات المحافظة في مذهب هيغل ووسعها ، ولا سيما اتجاهاته المحافظة في المنطق والميتافيزيقا وفلسفتي الحق والدين . أما الجناح اليساري ، المؤلف من دافيد شتراوس David F. Strauss وادجار وبرونو باور Edgar and Bruno Bauer وفويرباخ Feuerbach وتشيسكوفسكي Cieszkowski وغيرهم ، فقد طور الاتجاهات النقدية عند هيغل ، بادئا هذا التطوير بتفسير تاريخي للدين . وقد دخلت هذه الجماعة الأخيرة في نزاع اجتماعي وسياسي متزايد الحدة مع عهد عودة الملكية ، وانتهى أمرها إلى الاشتراكية والفوضوية الكاملة ، وأما إلى ليبرالية تحمل طابع البورجوازية الصغيرة .

وبحلول أواسط القرن التاسع عشر ، كان تأثير الهيجلية قد اختفى تقريبا . ولم تبعث من جديد الا في العقود الأخيرة من القرن على يد الهيجليين الانجليز (جرين Green وبرادلى Bradley وبوزانكيت Bosanquet) وبعد ذلك اكتسبت قوة دافعة سياسية جديدة في إيطاليا ، حيث استخدم تفسير هيجل في الاعداد للفاشية .

ولقد أصبح الجدل الهيجلي أيضا جزءا لا يتجزأ من النظرية الماركسية وتفسيرها اللينيني ، ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف . وإلى جانب هذه الاتجاهات الرئيسية ، طبقت تصورات هيجلية معينة في علم الاجتماع (في أعمال لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein مثلا) وفي التشريع (المدرسة التاريخية ، لاسال Lasalle) وفي ميدان التاريخ (درويزن Droysen ورائكه Ranke) .

مثل هذا الوصف ، وإن يكن دقيقا من الوجهة الشكلية ، هو وصف مفرط في التبسيط والتلخيص ، وهو يمحو فروقا هامة معينة . مثال ذلك أن الميراث التاريخي لفلسفة هيجل لم ينتقل الى « الهيجليين » (لا اليمينيين منهم ولا اليساريين) - ولم يكن هؤلاء هم الذين حافظوا على حيوية المضمون الحقيقي لهذه الفلسفة . بل أن النظرية الاجتماعية الماركسية كانت هي التي تبنت الاتجاهات النقدية للفلسفة الهيجلية وواصلتها ، على حين أن تاريخ الهيجلية ، في كل النواحي الأخرى ، أصبح تاريخ صراع ضد هيجل ، استخدم فيه هيجل رمزا لكل ما كانت تعارضه الجهود الجديدة في الميدان العقلي (وفي الميدان السياسي العملي الى حد بعيد) .

لقد ختم مذهب هيجل عصرا كاملا في تاريخ الفلسفة الحديثة ، هو العصر الذي بدأ بديكارت وتجسدت فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الحديث . ولقد كان هيجل آخر من فسر العالم على أنه عقل ، وأخضع الطبيعة والتاريخ معا لمعايير الفكر والحرية . وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصل اليه الناس بالفعل ، بوصفه الأساس الذي كان يتعين تحقيق العقل عليه . وأدى مذهبه الى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدى الى سلبها أو إنكارها ، ومن ثم فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية ، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية .

وقبل أن نحاول بيان الكيفية التي أصبح بها الانتقال الى النظرية النقدية للمجتمع ضروريا بفعل الحتمية الداخلية للفلسفة الغريبة ،

ينبغي أن نوضح الطريقة التي تغلغت بها الجهود التاريخية المميزة للعصر الحديث في الفكر الفلسفي وعملت على تشكيله . ففي هذه الفترة التاريخية لجأت القوى الاجتماعية السائدة الى استخدام الفلسفة في صورتها العقلانية أساسا ، ومن هنا كانت فكرة العقل تصلح لكي تكون ، مرة أخرى ، نقطة للبدء في مناقشتنا .

لقد استوعبت الفلسفة على نحو مؤكد ، منذ القرن السابع عشر ، مبادئ الطبقة الوسطى الصاعدة . وكان العقل هو الشعار النقدي الأساسي لهذه الطبقة ، وهو الشعار الذي حاربت به كل من وقفوا في وجه نموها السياسي والاقتصادي . وكان لفظ العقل هو المستخدم في الحرب التي شنها العلم والفلسفة على الكنيسة ، وفي هجوم حركة التنوير الفرنسية على الحكم المطلق ، وفي الجدل الذي دار بين الليبرالية والنزعة التجارية mercantilism . ولم يكن هناك تعريف قاطع للعقل ، أو معنى واحد له ، ظل ساريا طوال هذه الفترات . بل أن معناه كان يتغير بتغير مركز الطبقة الوسطى . وسوف نحاول أن نستخلص العناصر الأساسية لهذا المعنى ، ونقدر تأثيره التاريخي المتباين .

ليست فكرة العقل مضادة للدين بالضرورة . فالعقل يقبل إمكان أن يكون العالم من خلق الله ، وأن يكون نظامه الهيا غائيا ، ولكن هذا لا ينبغي أن يؤدي الى استبعاد حق الإنسان في تشكيل العالم وفقا لحاجاته ومعرفته . ولقد كان معنى العالم بوصفه معقولا ينطوي أولا على إمكان فهمه وتغييره بواسطة سلوك الإنسان المعرفي . وكان ينظر الى الطبيعة على أنها عاقلة في بنائها ذاتها ، بحيث تتلاقى الذات والموضوع في وسيط العقل .

وثانيا فإن العقل الإنساني ، كما أوضح هؤلاء المفكرون ، ليس مقيدا على نحو نهائي قاطع بنظام مقدر مقدما ، سواء أكان هذا النظام اجتماعيا أم غير ذلك . فالخواهب الكثيرة التي يملكها الإنسان تظهر كلها في التاريخ وتنمو فيه ، ويستطيع الإنسان استخدامها على أنحاء شتى لكي يشبع رغباته على أفضل نحو ممكن . ويتوقف الاشباع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع . ولقد كان معيار العقل نهائيا في هذا النطاق الواسع للسيطرة . ومعنى ذلك وجوب تنظيم الطبيعة والمجتمع معا بحيث تتكشف الواهب الذاتية والموضوعية الموجودة بحرية . وكان ينظر الى سوء التنظيم في المجتمع على أنه مسئول الى

حد بعيد عن الأشكال الضارة المجحفة التي اتخذتها النظم . وكان
الرأى السائد هو أن التقدم نحو نظام اجتماعي معقول كفيلا بأن يجعل
هذه النظم تفقد طابعها الضار . فبالتعلم يصبح الإنسان كائنا عاقلا
في عالم عاقل . وعند انتهاء العملية تصبح قوانين حياته الفردية
والاجتماعية مستمدة كلها من حكمة المستقبل . وهكذا فإن تحقيق
العقل يعنى وضع حد لكل سلطة خارجية أدت الى خلق تعارض بين
وجود الإنسان وبين معايير الفكر الحر .

وثالثا ، ينطوى العقل على الكلية والشمول . ذلك لأن تأكيد
العقل معناه اعلان أن أفعال الإنسان هي أفعال ذات مفكرة تسترشد
بالمعرفة التصورية . وفي استطاعة الذات المفكرة ، اذا اتخذت من
التصورات أدوات لها ، أن تتعمق فيما وراء الظواهر العارضة وتتغلغل في
الأساليب الخفية للعالم ، فتصل الى القوانين الكلية الضرورية التي تحكم
الموضوعات الفردية اللانهائية وتنظمها . وهكذا تكتشف الذات المفكرة
امكانات مشتركة بين كثرة من الجزئيات ، وهي امكانات تفسر الأشكال
المتغيرة للأشياء وتحدد المدى الذي تبلغه في مسارها واتجاه هذا
المسار . وعندئذ تصبح التصورات الكلية أداة لمسلك عملي يغير العالم .
وقد لا تظهر هذه التصورات الا من خلال هذا المسلك العملي ، وقد
يتغير مضمونها كلما تقدم ، ولكنها لن تكون متوقفة على المصادفات .
ذلك لأن التجريد الحقيقي ليس اعتباطيا ، ولا هو نتاج للخيال الحر
المنطلق ، بل هو يتحدد تماما بالبناء الموضوعي للواقع . فالكل لا يقل
في واقعيته عن الجزئي ، وكل ما في الأمر أنه يوجد على صورة مخالفة ،
أعنى بوصفه قوة dynamis أو إمكانا .

ورابعا ، يقوم الفكر بتوحيد الكثرة الموجودة في العالم الاجتماعي
التاريخي ، لا في العالم الطبيعي فحسب . فموضوع الفكر ، ومصدر
الكلية التصورية ، واحد في الناس جميعا . صحيح أن المضمونات
المحددة للتصورات الكلية ومعانيها قد تتباين ، ولكن الأنا الفكر الذي
هو مصدرها هو مجموع كل من الأفعال الخالصة ، المتجانسة في كل
الذوات المفكرة . واذن فالقول بأن معقولية الذات المفكرة هي الأساس
النهائي للتنظيم العاقل للمجتمع هو في نهاية المطاف اعتراف
بالمساواة الأساسية بين الناس جميعا . فضلا عن ذلك فإن الذات
المفكرة ، بوصفها خالقة التصورات الكلية ، حرة بالضرورة ، وخريتها
هي ماهية الذاتية نفسها . وعلامة هذه الحرية الأساسية هي أن

الذات المفكرة ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة مباشرة ، بل هى قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقاً لتصوراتها . وتنطوى حرية الذات المفكرة ، بدورها ، على حريتها الأخلاقية والعملية . ذلك لأن الحقيقة التى تسعى إليها ليست موضوعاً للتأمل السلبي ، بل هى إمكان موضوعى يطالب بتحقيقه . ففكرة العقل تنطوى على حرية السلوك وفقاً للعقل .

وخامساً ، نظر إلى هذه الحرية فى السلوك وفقاً للعقل على أنها تمارس فى أبحاث العلم الطبيعى . فالسيطرة على الطبيعة وعلى مواردها وأبعادها المكتشفة أخيراً كانت شرطاً لعملية الإنتاج الجديدة التى تسعى إلى تحويل العالم إلى سوق هائلة للسلع . وأصبحت فكرة العقل خاضعة لسيطرة التقدم التكنولوجى ، ونظر إلى المنهج التجريبى على أنه أنموذج النشاط العقلى ، أى أنه إجراء يغير العالم بحيث تصبح قواه الكامنة حرة ومتحققة بالفعل . وترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية الحديثة تتسم باتجاه إلى تشكيل الحياة الفردية ، فضلاً عن الاجتماعية ، على نمط الطبيعة . ويظهر ذلك مثلاً فى فلسفة ديكرت ذات الاتجاه الآلى ، وتفكير هيز السياسى المادى ، وعلم الأخلاق الرياضى عند اسبينوزا ، ومذهب الذرات الروحية عند ليبنتس . وفى كل هذه الحالات عرض العالم على أنه محكوم بقوانين موضوعية ، مشابهة لقوانين الطبيعة ، بل فى هوية معها ، وصور المجتمع على أنه كيان موضوعى لا يخضع للرغبات والأهداف الذاتية . وكان الناس يعتقدون أن علاقاتهم بعضهم ببعض تنتج عن قوانين موضوعية تمارس عملها بنفس ضرورة القوانين الفيزيائية ، وبأن حريتهم تنحصر فى المواءمة بين وجودهم الخاص وبين هذه الضرورة . وهكذا كانت هناك نزعة شك واضحة ، سارية على الجميع ، اقترنت بنمو العقلانية الحديثة . فكلما كان العقل ينتصر فى ميدان التكنولوجيا والعلوم الطبيعى ، كان يزداد بعداً عن المناداة بالحرية فى حياة الإنسان الاجتماعية . ونتيجة لتأثير هذه العملية ، أخذت العناصر النقدية والمثالية تختفى بالتدريج ، والتمست لنفسها ملجأ فى المذاهب التى تدعو إلى التجديف وإلى التزام جانب المعارضة (كالمادية الإلحادية خلال عصر التنوير الفرنسى مثلاً) . وقد عمل الفلاسفة الذين يمثلون الطبقة الوسطى خير تمثيل (ولا سيما ليبنتس وكانت وفشته) على التوفيق بين عقلانيتهم الفلسفية وبين اللاعقلية الصارخة التى تتسم بها العلاقات الاجتماعية السائدة ، وقلبوا معنى العقل الإنسانى والحرية الإنسانية بحيث أصبحا ملاذاً للروح المنعزلة ، وظواهر داخلية

تتمشى تماما مع الوقائع الخارجية ، حتى لو كانت هذه الوقائع مناقضة للعقل والحرية .

ولقد أوضحنا من قبل الدوافع التي حدت بهيجل الى الخروج عن الاتجاه الى الانطواء الداخلى ، والمناداة بتحقيق العقل فى النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة ومن خلالها . وأكدنا دور الجدل فى العملية التى ربطت الفلسفة بالواقع الاجتماعى . فقد أدى ذلك الجدل الى تفكيك العالم المتوافق ، عالم الموضوعات الثابتة الذى يفترضه الانسان فى موقفه الطبيعى ، والى الاعتراف بأن الحقيقة التى كانت الفلسفة تبحث عنها هى مجموع من المتناقضات الشاملة . وأصبحت التصورات الفلسفية الآن تعكس الحرية الفعلية للواقع . ولكن لما كانت هذه التصورات ذاتها قد صيغت على نمط المضمون لاجتماعى لهذا الواقع ، فانها كانت تتوقف حيث يتوقف ذلك المضمون ، أى فى الدولة التى تحكم المجتمع المدنى ، على حين أن الأفكار والقيم التى كانت تشير الى ما وراء هذا النظام الاجتماعى قد أبعدت الى عالم الروح المطلقة ، فى مذهب الفلسفة الجدلية .

على أن المنهج الذى كان مطبقا فى هذا المذهب قد سار شوطا أبعد من الشوط الذى بلغته التصورات التى أكملته . فعن طريق الجدل ، جعل التاريخ جزءا من مضمون العقل ذاته . وقد برهن هيجل على أن القوى المادية والعقلية للبشرية قد بلغت من النمو حدا يكفى لمطالبة النظم العملية الاجتماعية والسياسية بتحقيق العقل . وهكذا فإن الفلسفة ذاتها قد طبقت مباشرة على النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعى ، لا على أساس أن هذين الأخيرين قوة خارجية معينة ، بل على أساس أنهما وريثاها الشرعيان . فإذا ما أريد حدوث أى تقدم يتجاوز هذه الفلسفة ، فلا بد أن يكون ذلك تقدما يتجاوز الفلسفة ذاتها ، ويتجاوز فى الوقت ذاته النظام الاجتماعى والسياسى الذى ربطت الفلسفة مصيرها به .

هذا هو الارتباط الباطن الذى يدفعنا الى التخلي عن الترتيب الزمنى ومناقشة أسس النظرية الماركسية قبل معالجة علمى الاجتماع الفرنسى والألمانى الأسبق عهدا . ذلك لأن تأثير الفلسفة الهيجلية فى النظرية الاجتماعية ، والوظيفة الخاصة للنظرية الاجتماعية الحديثة ، هذان الأمران لا يمكن فهمهما الا من خلال الصورة التى تتكشف كاملة لفلسفة هيجل واتجاهاتها النقدية كما ورثتها النظرية الماركسية .

الفصل الأول أسس النظرية الجدلية للمجتمع

① نفى الفلسفة

يعد الانتقال من هيغل الى ماركس ، من جميع النواحي ، انتقالا الى مجال مختلف أساسا من مجالات الحقيقة ، ومن الواجب ألا يفسر من خلال الفلسفة . فسوف نرى أن جميع التصورات الفلسفية للنظرية الماركسية هي مقولات اجتماعية واقتصادية ، على حين أن مقولات هيغل الاجتماعية والاقتصادية هي كلها مقولات فلسفية . وحتى كتابات ماركس المبكرة لم تكن فلسفية ، بل انها تعبر عن نفى الفلسفة ، وان كانت لا تزال تفعل ذلك بلغة فلسفية . صحيح أن كثيراً من تصورات هيغل الأساسية قد ظلت قائمة خلال التطور المؤدى من هيغل الى فويرباخ الى ماركس ، ولكن من المستحيل أن نتفهم النظرية الماركسية بالكشف عن التحول الذى طرأ على المقولات الفلسفية القديمة . فكل تصور منفرد فى النظرية الماركسية له أساس مختلف ماديا ، مثلما أن النظرية الجديدة لها بناء واطار تصورى جديد لا يمكن أن يستمد من النظريات السابقة .

ونستطيع أن نقول ، على سبيل المحاولة الأولى لخوض المشكلة وفهمها ، ان كل المقولات ، فى مذهب هيغل ، تفضى الى النظام القائم وتنتهى اليه ، على حين أنها فى مذهب ماركس تشير الى نفى هذا النظام وانكاره . فهى تستهدف شكلا جديدا للمجتمع حتى حين تصف شكله الراهن . وهى أساسا تستهدف حقيقة لا يتم التوصل اليها الا عن طريق إلغاء المجتمع المدنى . فنظرية ماركس « نقد » بمعنى أن كل التصورات تمثل ادانة للنظام القائم فى مجموعه .

ولقد نظر ماركس الى فلسفة هيغل على أنها أكثر التعبيرات عن

المبادئ البورجوازية تقدما وشمولا . ولم تكن الطبقة الوسطى الألمانية في أيام هيجل قد بلغت بعد مستوى القوة الاقتصادية والسياسية التي كانت تملكها الطبقات الوسطى في بلدان أوروبا الغربية . ومن ثم فإن مذهب هيجل قد كشف وأكمل « في الفكر » كل المبادئ البورجوازية (التي أكملت « في الواقع » في سائر البلاد الغربية) والتي لم تكن قد أصبحت بعد واقعا اجتماعيا . وهو قد جعل من العقل المعيار الشامل الوحيد للمجتمع ، واعترف بدور العمل المجرد في ادماج المصالح الفردية المتباينة في « نسق موحد من الحاجات » . وهو قد اكتشف المضامين الثورية لفكرتي الحرية والمساواة الليبراليتين ، ووصف تاريخ المجتمع المدني بأنه تاريخ الصراعات الحادة التي لا تخمد ، والكامنة في هذا النظام الاجتماعي . وقد أبدى ماركس اهتماما خاصا بالدور الحاسم الذي أسهم به تصور العمل عند هيجل . فقد ذكر هيجل أن تقسيم العمل والاعتماد العام المتبادل للعمل الفردي في نسق الحاجات يتحكم في نظام الدول والمجتمع معا . فضلا عن ذلك فإن عملية العمل تتحكم أيضا في تطور الوعي . « فصراع الحياة والموت » بين السيد والعبد يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها .

وفضلا عن ذلك فمن الواجب أن نذكر أن فلسفة هيجل تركز على تفسير خاص للعلاقة بين الذات والموضوع . فالتضاد الاستمولوجي التقليدي بين الذات (الوعي) والموضوع ، يتحول عند هيجل الى انعكاس لتعارض تاريخي محدد . ذلك لأن الموضوع يظهر أولا بوصفه موضوعا للرجبة ، وشيئا ينبغي تجهيزه وتملكه من أجل ارضاء حاجة بشرية . وخلال التملك ، يتكشف الموضوع بوصفه « آخري » الانسان . فالانسان لا يكون « مع ذاته » حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله ، بل يكون معتمدا على قوة خارجية . وعليه أن يتصدى للطبيعة ، والاتفاق أو الصدفة ، ومصالح الملاك الآخرين . أما التطور الى ما وراء هذه النقطة في العلاقة بين الوعي والعالم الموضوعي فهو عملية اجتماعية . وهي تؤدي أولا الى « الاغتراب » التام للوعي ، اذ تغطي على الانسان نفس الموضوعات التي صنعها . ومن ثم فإن تحقيق العقل يعنى التغلب على هذا الاغتراب ، وايجاد وضع تعرف فيه الذات نفسها وتملكها في جميع موضوعاتها .

وقد أعلن ماركس أن هذه البرهنة على دور العمل ، ودور عملية التشيؤ « reification » والغائها ، هو أعظم انجازات كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل . ولكن قيمة البرهان قد ضاعت . ذلك لأن هيجل يزعم

أن وحدة الذات والموضوع قد اكتملت بالفعل ، وأنه قد تم تجاوز عملية التشيؤ . ففي دولته الملكية يتم تهدئة عداوات المجتمع المدني ، ويتم التوفيق أخيرا بين المتناقضات في عالم الفكر أو الروح المطلقة .

فهل كانت « الحقيقة » تتفق بالفعل مع النظام الاجتماعي والسياسي القائم ؟ وهل أعفى التاريخ الفكر النظري من أية حاجة الى تجاوز نظام الحياة القائم في المجتمع ؟ ان هيجل ، حين أجاب عن هذا السؤال بالإيجاب ، قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل ، بحيث أن أعلى امكانيات الانسان يمكن تنميتها عن طريق تنمية الأشكال الاجتماعية السائدة . وكان استنتاجه ينطوي على تغير حاسم في العلاقة بين الواقع والنظرية : اذ نظر الى الواقع على أنه يتفق مع النظرية . فالنظرية ، التي هي المقر الصحيح للحقيقة ، تبدو - في الصورة التي أضفاها هيجل عليها أخيرا - وكأنها ترحب بالوقائع كما هي ، وتهلل لها على أساس أنها مطابقة للعقل .

ان الحقيقة ، حسب رأى هيجل ، هي كل ينبغي أن يكون حاضرا في كل عنصر منفرد ، بحيث أنه اذا لم يمكن ربط عنصر مادي واحد أو واقعة واحدة بعملية العقل أو مساره كان في هذا قضاء على حقيقة الكل . وقد ذكر ماركس أن هناك بالفعل عنصرا كهذا - هو الطبقة العاملة (البروليتاريا) . فوجود البروليتاريا يناقض الواقعية المزعومة للعقل ، لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلا على نفى العقل نفسه . ان المصير الذي يلقاه البروليتاريا ليس تحقيقا للامكانيات الانسانية ، بل هو عكس ذلك . واذا كانت الملكية هي أول ما يتميز به الشخص الحر ، فان العامل (البروليتاري) ليس حرا وليس شخصا ، اذ ليست لديه ملكية . واذا كانت أوجه النشاط التي تمارسها الروح الماطقة ، من فن ودين وفلسفة ، هي التي تؤلف ماهية الانسان ، فان هذا العامل يظل الى الأبد منفصلا عن ماهيته ، اذ أن حياته لا تترك له وقتا يمارس فيه أوجه النشاط هذه .

وفضلا عن ذلك فان وجود البروليتاريا لا يقتصر تأثيره الضار على المجتمع العاقل الذي قال به هيجل في كتاب « فلسفة الحق » ، بل هو يضر بالمجتمع البورجوازي كله . فالبروليتاريا تظهر من خلال عملية العمل ، وهي القائم الفعلي بالعمل أو الأداء في هذا المجتمع . غير أن العمل ، كما بين هيجل ذاته ، يحدد ماهية الانسان والشكل الاجتماعي

الذى تتخذه . واذن فاذا كان وجود البروليتاريا يشهد « بالضياح التام للانسان » ، وكان هذا الضياح ناجما عن طريقة العمل التى يؤسس عليها المجتمع المدنى ، فمعنى ذلك أن المجتمع شرير بأكمله ، وأن البروليتاريا تعبر عن سلبية تامة ، أى عن « عذاب شامل » و « ظلم شامل » (١) . وبذلك تتحول واقعية العقل والحق والحرية الى واقعية البطلان والظلم والعبودية .

وهكذا فان وجود البروليتاريا شاهد حى على أن الحقيقة لم تتحقق . ومعنى ذلك أن التاريخ والواقع الاجتماعى ذاتهما « ينفيان » الفلسفة . ولا يمكن أن يتم نقد المجتمع على يد النظرية الفلسفية ، بل هو مهمة الممارسة العملية الاجتماعية التاريخية .

وقبل أن نعرض تطور النظرية الماركسية ، ينبغى أن نميزها من الأشكال المعاصرة الأخرى التى شيدت على أساس « نفى الفلسفة » . فلقد كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت الى نهايتها ، وانتشرت هذه الموجة فى العقود الأولى بعد وفاة هيجل . وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسما ، وأنه لم يتبق الا وسيط واحد يمكن بواسطته الاهتداء الى « الحقيقة » وتطبيقها فعليا ، ألا وهو الوجود المادى العينى للانسان . لقد كانت البناءات الفلسفية من قبل تتخذ مأوى « للحقيقة » ، وتعزلها عن مجال الصراع التاريخى للناس ، على شكل كل معقد من المبادئ الترنسندنتالية المعقدة . أما الآن فمن الممكن أن يصبح تحرر الانسان هو نفسه عمل الانسان ، وهو هدف سلوكه العملى الواعى بذاته . ومن الممكن تحويل الوجود الحقيقى ، والعقل ، والذات الحرة ، الى وقائع تاريخية متحققة . ومن هنا كان خلفاء هيجل بمجدون « نفى الفاسفة » بوصفه « تحقيقا لله » عن طريق تأليه الانسان (فويرباخ) وبوصفه « تحقيق الفلسفة » (فويرباخ ، ماركس) وتحقيقا للماهية الملكية للانسان (فويرباخ ، ماركس) .

(١) ماركس : « نقد فلسفة الحق الهيجلية . Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphil. فى المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز » ، الناشر : معهد ماركس - انجلز ، موسكو ، المجلد الاول ، فرانكفورت (مين) ١٩٢٧ ، ص ٦١٩ .

٢ كيركجورد

من الذى سيحقق ماهية الانسان ، وما الذى سيحققها ؟ ومن الذى سيحقق الفلسفة ؟ ان الاجابات المختلفة عن هذه الأسئلة تستنفذ اتجاهات الفلسفة التالية لهيجل . وفى وسعنا أن نميز من هذه الفلسفة نمطين عامين : الأول ، ويمثله فويرباخ وكيركجورد ، يركز جهوده على الفرد المنعزل ، والثانى ، ويمثله ماركس ، يحاول الوصول الى الأغوار البعيدة لأصول الفرد فى عملية العمل الاجتماعى ، ويبين كيف أن هذه العملية هى أساس تحرر الانسان .

لقد أثبت هيجل أن أكمل وجود للفرد يتحقق فى حياته الاجتماعية . واتجه الاستخدام النقدى للمنهج الجدلى الى اظهار أن الحرية الفردية تفترض مقدما مجتمعا حرا ، وأن التحرر الحقيقى للفرد يقتضى بالتالى تحرر المجتمع . ومعنى ذلك أن التركيز على الفرد وحده يدل على اتخاذ موقف تجريدى من ذلك النوع الذى استبعده هيجل . وهكذا فإن مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد ، وان كانتا تنطويان على سمات متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور ، لا تتجاوزان الاساليب الأقدم عهدا ، التى كانت الفلسفة والدين يتبعانها ازاء هذه المشكلة . أما النظرية الماركسية فانها فى أساسها نظرية نقدية فى المجتمع ، تخرج عن اطار الصيغ والاتجاهات التقليدية .

والفرد تأن من المحتتم أن يتطور تفسير كيركجورد الفردى « لنفى الفلسفة » الى معارضة عنيفة للعقلانية الغربية . ذلك لأن العقلانية كانت فى أساسها ، كما بينا من قبل ، اتجاها كلى النزعة ، فيه يكمن العقل فى الأنا المفكر وفى الروح الموضوعية معا . ولكن الحقيقة لا تكمن فى « العقل الخالص » الكلى ، الذى لا تؤثر فيه ظروف الحياة الفردية ، ولا فى الروح الكلية ، التى يمكنها أن تزدهر حتى مع معاناة الأفراد للألم والموت . وفى كلتا الحالتين يتخلى المذهب عن السعادة المادية للانسان ، وذلك عن طريق نقل العقل الى العالم الباطن من جهة ، وجعله مطابقا للعالم كما هو ، قبل الأوان ، من جهة أخرى .

ان الفلسفة العقلانية لم تكن ، فيما يرى أصحاب النزعة الفردية ، مهمة بحاجات الانسان وأمانيه الفعلية . وعلى الرغم من أنها زعمت أنها

تستجيب لمصالحه الحقيقية ، فانها لم تقدم اجابة عن بحثه البسيط عن السعادة . ولم يكن في وسعها مساعدته في اتخاذ القرارات العينية التي يتعين عليه دواما أن يتخذها . فاذا لم يكن الوجود المتفرد الحقيقي للفرد (الذي يمكن أن يرد الى الكلي) هو الموضوع الرئيسي للفلسفة ، كما ذهب العقلانيون ، واذا لم يكن من الممكن الاهتداء الى الحقيقة في هذا الوجود المتفرد أو في ارتباطها به ، فان كل الجهود الفلسفية تصبح عقيمة، بل خطرة . ذلك لأنها تؤدي الى صرف انتباه الانسان عن العالم الوحيد الذي يبحث الانسان عن الحقيقة ويحتاج اليها فيه . واذن فليس هناك سوى معيار واحد للفلسفة الأصيلة ، هو قدرتها على تحقيق الخلاص للفرد . والفرد ، عند كيركجورد ، ليس هو الذات العارفة ، بل هو « الذات التي لها وجود أخلاقي » . والحقيقة الوحيدة التي تهتم هي « وجوده الأخلاقي » الخاص (٢) . فالحقيقة لا تكمن في المعرفة ، اذ أن الإدراك الحسي والمعرفة التاريخية ليسا الا مظهرًا ، والفكر « الخالص » ليس الا شبحًا . والمعرفة لا تتعلق الا بالممكن ، وهي عاجزة عن جعل أي شيء واقعيا ، أو حتى عن ادراك الواقع . ولا يمكن أن تكمن الحقيقة الا في الفعل ، ولا تمارس الا من خلال الفعل . ووجود الفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تفهم فعليا ، كما أن الفرد الموجود هو الوحيد الذي يمكنه القيام بهذا الفهم . ان وجود الفرد وجود فكري ؛ ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية ، بحيث تنشأ كل مشكلاته وتحل في نشاطه الفردي .

أن كل فرد ، في أعماق فرديته الباطنة ، منعزل عن الآخرين جميعا (٣) . فهو متفرد أساسا . وليس ثمة اتحاد ، أو اشتراك ، أو شمول ، ينازعه سيطرته . والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه ، ولا يمكن أن تتحقق الا في الأفعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار . والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدي واللعة الأبدية .

ولقد تحولت النزعة الفردية عند كيركجورد الى أشد النزعات المطلقة قطعية . فليس ثمة الا حقيقة واحدة ، هي السعادة الأبدية في المسيح ، ولا يوجد الا قرار واحد ، هو أن يحيا المرء حياة مسيحية . ومن هنا فان

(٢) كيركجورد : حاشية ختامية غير علمية Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift في مجموعة الأعمال Werke ، بينا ١٩١٠ ، المجلد السابع ، ص ١٥ .
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

أعمال كيركجورد تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الانسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعى ظالم . وفلسفته تنطوى فى كل جوانبها على نقد قوى لمجتمعه ، يدينه بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الانسانية ويحطمها . أما العلاج فنجده فى المسيحية ، وفى تحقيق طريقة الحياة المسيحية . ولقد كان كيركجورد يعلم أن مثل هذه الطريقة فى الحياة تحتاج ، فى هذا المجتمع ، الى صراع لا ينقطع ، وتنتهى الى المذلة والانهازم ، وأن الحياة المسيحية فى اطار الأشكال الاجتماعية الموجودة ستظل مستحيلة أبدا . فقد كان من الواجب فصل الكنيسة عن الدولة ، لأن أى اعتماد على الدولة فيه خيانة للمسيحية . والدور الحقيقى للمسيحية ، بعد تحريرها من أية قوة تقيدها ، هو اداة الظلم والعبودية السائدين ، وايضاح الطريق الذى تكمن فيه المصلحة الحقيقية والخلاص النهائى للفرد .

لقد عاد كيركجورد الى الوظيفة الأصلية للدين ، وهى اهأبته بالفرد المحروم المعذب . وهكذا أعاد للمسيحية قوتها النضالية الثورية . وتتخذ عودة ظهور الاله مظهرا مخيفا ، هو مظهر حدث تاريخى يطرأ فجأة على مجتمع منحل . كما تتخذ الأزلية مظهرا زمنيا ، على حين يصبح تحقيق السعادة مسألة ذات أهمية حيوية بالنسبة الى الحياة اليومية .

على أن كيركجورد كان يتمسك بمضمون لا يمكن أن يتخذ شكلا دينيا ، بحيث ينتهى الأمر بالدين حتما الى أن يشارك الفلسفة مصيرها . ذلك لأنه لم يعد من الممكن أن ينحصر خلاص الانسانية فى مجال الايمان ، لا سيما وأن القوى التاريخية المتقدمة تتحرك ، وتحمل معها فى حركتها تلك النواة الثورية للدين فى صراع عيى من أجل التحرر الاجتماعى . فى هذه الظروف يصبح الاحتجاج الدينى ضعيفا عاجزا ، بل ان من الممكن أن تنقلب النزعة الفردية الدينية ضد الفرد الذى أخذت على عاتقها أن تخلصه فى البداية . فحين تقتصر « الحقيقة » على العالم الباطن للفرد ، تنفصل عن السياق الاجتماعى والسياسى الذى تنتمى إليه .

لقد أدى هجوم كيركجورد على التفكير المجرد - أدى به الى مهاجمة تصورات كلية معينة تتضمن دفاعا عن المساواة والكرامة الأساسية للانسان . فهو يرى أن الانسانية الخالصة *reine Menschheit* هى « سلب »،

وتجريد محض من الفرد ، وتسوية لكل القيم الوجودية (٥) . كذلك فان « الكلية » العقلية ، التي رأى فيها هيجل اكتمال الحقيقة ، هي بدورها « تجريد محض » (٦) . والحق أننا لو تأملنا موقف كيركجورد من الحركة الاشتراكية ، لاستطعنا أن ندرك على أفضل نحو الى أى حد كان تركيز الفلسفة هذا على تفرد الفرد أمرا لا يتعلق بالفلسفة وحدها ، وإلى أى مدى يؤدي هذا التركيز على الفرد الى انزاله الاجتماعي والسياسي . فليس ثمة شك ، في رأيه ، في أن «فكرة الاشتراك والشيوع Gemeinschaft لا يمكن أن تنقذ هذا العصر . » (٧) فما الاشتراكية الا محاولة ضمن محاولات أخرى متعددة للحط من الأفراد عن طريق التسوية بين الجميع ، من أجل «ازالة كل التنوعات والاختلافات العضوية العينية.» (٨) وهي مرتبطة بالحسد الذي تشعر به الأغلبية نحو الأقلية التي تملك القيم العليا وتتمثل فيها هذه القيم . وهكذا فان الاشتراكية جزء من الثورة العامة ضد الأفراد الممتازين .



لقد أصبح هجوم الاتجاهات المضادة للعقلانية على الكليات أمرا متزايدا الأهمية في التطور التالي للفكر الغربي . وكان من السهل أن يتحول الهجوم على العقل الكلي الى هجوم على المضامين الاجتماعية الايجابية لهذا الكلي . وقد أوضحنا من قبل أن تصور العقل كان مرتبطا بأفكار تقدمية ، مثل فكرة المساواة الأساسية بين الناس ، وحكم القانون ، ومعياري العقلية في الدولة والمجتمع ، وأن العقلانية في أوروبا الغربية قد ارتبطت على هذا النحو ارتباطا قاطعا بالنظم الأساسية للمجتمع ذي النزعة الليبرالية . وقد بدأ الصراع ضد هذه الليبرالية ، في الميدان الأيديولوجي ، بالهجوم على العقلانية . وقام الموقف المسمى « بالوجودية » بدور هام في هذا الهجوم . فهو أولا قد أنكر مكانة الكلي وحقيقته . وأدى ذلك الى رفض أية معايير عقلية ذات صحة شاملة بالنسبة الى الدولة والمجتمع . وفيما بعد، زعم أصحاب هذا الموقف أنه لا توجد رابطة تجمع الأفراد والدول والأمم في كل تؤلفه الانسانية ، وأن الأوضاع الوجودية

(٥) «نقد العصر الحاضر Zur Kritik der Gegenwart ، انزبروك ، ١٩٢٢ ،

ص ٣٤ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٤٢ .

(٧) ص ٦١ .

(٨) ص ٦٤ .

الخاصة لكل منهم لا يمكن أن تخضع لحكم العقل العام. فقل ان القوانين ليست مبنية على أية صفات كلية للانسان الذى يكمن فيه العقل ، بل هى تعبر عن حاجات أفراد من الناس ينظمون حياتهم وفقا لمتطلباتهم الوجودية . وأتاح لهم هذا الحط من شأن العقل أن يرفعوا جزئيات أو خصوصيات معينة ، كالجنس أو الشعب « Volk » الى مرتبة القيم العليا .

③ - فويرباخ

بدأ فويرباخ بالحقيقة التى لم يعترف بها كيركجورد ، ألا وهى أن المضمون الانسانى للدين لا يمكن المحافظة عليه فى العصر الحاضر الا بالتخلي عن القلب الدينى الأخرى . فتحقيق الدين يقتضى نفيه . ولا بد أن يتحول مذهب الله (اللاهوت) الى مذهب للانسان (أنثروبولوجيا) . ولن تبدأ السعادة الأبدية الا بتحول مملكة السماء الى جمهورية للأرض .

ويتفق فويرباخ مع هيجل على أن البشرية قد بلغت عهد نضوجها . فالأرض تقف على استعداد للتحول ، عن طريق السلوك الجماعى الواعى للناس ، الى عالم يسود فيه العقل والحرية . ومن ثم فانه رسم خطوط « فلسفة للمستقبل » نظر اليها على أنها التحقق المنطقى والتاريخى لفلسفة هيجل . « ان الفلسفة الجديدة هى تحقيق للفلسفة الهيجلية - بل للفلسفة السابقة بأسرها. » (٩) واذا كان نفى الدين قد بدأ بتحويل هيجل للاهوت الى منطق ، فانه ينتهى بتحويل فويرباخ للمنطق الى أنثروبولوجيا (علم للانسان) . (١٠) والأنثروبولوجيا عند فويرباخ هى الفلسفة ، وهى تستهدف التحرير العينى للانسان ، وتضع لهذا الغرض

١٠. المبادئ الرئيسية لفلسفة المستقبل Grundsätze der Philosophie der Zukunft
في الاعمال الكاملة Sämtliche Werke ، لبيتسج ، ١٨٤٦ ، المجلد الثانى ، القسم ٢٠ ، وانظر أيضا القسم ٣١ .

(١٠) آراء تمهيدية في اصلاح الفلسفة Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie
المرجع المشار اليه ، المجلد الثانى ، ص ٢٤٧ .

الخطوط العامة للشروط والصفات اللازمة لحياة انسانية حرة بحق . مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تكون مثالية ، إذ أن الوسائل أصبحت متوافرة لتحقيق حياة انسانية حرة عن طريق التحرر الفعلي . ولقد كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه هيجل هو أنه تمسك بالمثالية في وقت أصبح فيه الحل المادي للمشكلة قريب المنال . فالفلسفة الجديدة ليست إذن تحقيقاً للفلسفة الهيجلية الا من حيث هي سلب أو انكار لها .

والواقع أن هيجل ، بقبوله الحالة الراهنة للعالم بوصفها مطابقة لمعيار العقل ، كان يناقض مبادئه الخاصة . وهو قد ربط الفلسفة بعجلة مضمون معين ، هو المضمون الموجود في عصره . وليست التمييزات النقدية التي قام بها ، آخر الأمر ، الا تمييزات في اطار هذا النظام القائم . ومن هنا فان لفلسفته « دلالة نقدية » ، ولكنها ليست دلالة نقادة للمنشأ أو الأصل « genetica critical » . (١١) مثل هذه الفلسفة الأخيرة لن تقتصر على فهم موضوعها واثباته ، بل تبحث في أصله ، وبذلك تتساءل عن مدى أحقيته بالوجود . ذلك لأن الحالة السائدة للانسان هي نتيجة مسار تاريخي طويل صبغت فيه كل القيم المتعالية بالصبغة « الدنيوية » ، وأصبحت غايات لحياة الانسان التجريبية . ومن الممكن الآن أن تتحقق على الأرض تلك السعادة التي كان يلتبسها في السماء وفي الفكر الخالص . ومن هنا فان التحليل الذي ينصب على الأصل أو المنشأ هو وحده الذي يمكن الفلسفة من تقديم الأفكار التي قد تساعد الانسان في تحرره الحقيقي . ويؤكد فويرباخ أن هيجل لم يقم بمثل هذا التحليل . فالتركيب التاريخي الذي قام به يفترض مقدماً في كل جوانبه أن مرحلة التطور الراهنة ، التي تم بلوغها في عصره ، هي الغاية الباطنة لكل المراحل السابقة .

وفضلاً عن ذلك فالتحليل الذي يرتد الى الأصل أو المنشأ ليس أمراً متعلقاً بفلسفة التاريخ وحدها ، بل هو يتعلق أيضاً بالمنطق وعلم النفس . وهنا كان اخفاق هيجل أشد ، إذ أنه لا يقوم بتحليل منشأ الفكر في مذهبه . فهو يتصور الوجود على أنه فكر منذ البداية . والوجود لا يظهر في المذهب على أنه « واقعة » العالم الخارجي ، التي هي في البداية « معطاة » فحسب ، ومغايرة للفكر ، بل على أنه مفهوم . وفي العرض

(١١) نقد الفلسفة المرحلة Kritik der Hegelschen Philosophie. في المرجع

المنكور، ص ٢٢١ - ٢ .

المفصل للمذهب يصبح الوجود طريقة مشتقة من طرق الفكر ، أو « محمول الفكر » على حد تعبير فويرباخ . ومن هنا فان الطبيعة تستمد من بناء الفكر وحركته - وهو عكس الواقع الفعلي على خط مستقيم .

وفى مقابل ذلك يبدأ تحليل فويرباخ المنشئ « genetic » للفكر من حقيقة واضحة هي أن الطبيعة هي الحقيقة الأولية والفكر هو الحقيقة الثانوية . « ان العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي : أن الوجود موضوع ، والفكر محمول . فالفكر ينبثق من الوجود ، ولكن الوجود لا ينبثق من الفكر . » (١٢)

ان الفلسفة ينبغي أن تبدأ بالوجود ، لا الوجود المجرد فى ذاته عند هيغل ، بل الوجود العيني ، أى الطبيعة . « ان ماهية الوجود بما هو وجود هي ماهية الطبيعة . » (١٣) على أن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفة للطبيعة بالمعنى التقليدى . فالطبيعة لا تدخل فى موضوع بحثها الا بقدر ما تتحكم فى الوجود الانسانى ، لأن الانسان هو الذى مؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقى . ويحتاج تحرير الانسان الى تحرير الطبيعة ، أى وجود الانسان الطبيعى . « فلا بد أن يؤسس كل علم على الطبيعة . والنظرية تظل مجرد فرض ما دام الأساس الطبيعى للنظرية لم يبرهن عليه . وهذا يصدق بوجه خاص على نظرية الحرية . وسوف تنجح الفلسفة الجديدة فى صبغ الحرية بصبغة طبيعية ، وهي نفس الحرية التى كانت حتى الآن فرضا مضادا للطبيعة ومتعاليا عليها . » (١٤)

ان فويرباخ ينضم الى التراث العظيم للفلاسفة الماديين الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الانسان الفعلية فى الطبيعة والمجتمع، فأدركوا بناء على ذلك أن الحلول المثالية باطلة . فالحقيقة الصلبة ، التى تدلنا على أن دوافع الانسان الطبيعية لا يتاح لها مخرج يشبعها ، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة ، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية. وقد ارتكب هيغل جريمة لا تغتفر فى حق الفرد ، اذ شيد عالما للعقل على أساس من انسانية مستعبدة . ويجهر فويرباخ بقوله انه على الرغم من كل تقدم تاريخى ، فان الانسان لا يزال محتاجا ، والحقيقة التى تصادفها

(١٢) «آراء تمهيدية فى اصلاح الفلسفة» ص ٢٦٣ .

(١٣) الموضع نفسه .

(١٤) المرجع نفسه ، ص ٢٦٧ .

الفلسفة فى كل مكان هى « العذاب » . هذا العذاب ، لا المعرفة ، هو الذى يحتل المكانة الأولى فى علاقة الانسان بالعالم الموضوعى . « ان الفكر يسبقه العذاب » . (١٥) وليس لنا أن ننتظر أى تحقق للعقل ما لم يفتح العذاب .

ولقد ذكرنا من قبل أن « العذاب الشامل » الذى رآه ماركس فى وجود البروليتاريا يسلب فى نظره حقيقة العقل . ففى رأى ماركس أن « مبدأ العذاب » متغلغل فى الشكل التاريخى للمجتمع ، ويقتضى جهدا اجتماعيا للقضاء عليه . وعلى عكس ذلك نجد فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساسا ووسيطا لتحرير الانسانية . فالطبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها . وعذاب الانسان علاقة « طبيعية » بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية ، لأن الذات تقف فى مقابل الموضوع الذى يطغى عليها . ان الطبيعة تشكل الأنا وتتحكم فيه من الخارج ، وتجعله « سلبيا » أساسا . وليس فى وسع عملية التحرير أن تمحو هذه السلبية ، ولكن تستطيع أن تحولها من مصدر للحرمان والألم الى مصدر للوفرة والمتعة .

ولقد كانت فكرة الأنا عند فويرباخ مضادة للفكرة التقليدية عنه ، كما سادت الفلسفة الحديثة منذ ديكرت . فالأنا عند فويرباخ متلق أساسا ، وليس تلقائيا ، وهو متحدد ، وليس مستقلا بذاته ، وهو ذات سلبية تتلقى الادراك الحسى ، وليس ذاتا ايجابية تقوم بالتفكير . « ان التفكير الموضوعى الحق ، والفلسفة الموضوعية الحق ، لا ينشآن الا من سلب الفكر ، ومن كونه متحددا بواسطة الموضوع ، ومن الانفعال الطاغى ، الذى هو مصدر كل لذة وحاجة » . (١٦) وهكذا فان نزعة فويرباخ الطبيعية تذهب الى أن الادراك الحسى ، والحساسية ، والاحساس هم الأداة الصحيحة للفلسفة . « والموضوع ، فى معناه الحقيقى ، لا يعطى الا بواسطة الحواس » . (١٧) وليس ثمة شئ مؤكد على نحو مباشر لا يدع مجالا للشك ماعدا موضوع الحواس ، والادراك الحسى ، والاحساس . « (١٨)

(١٥) ص ٢٥٣ .

(١٦) ص ٢٥٨ .

(١٧) المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل ، القسم ٣٢ .

(١٨) المرجع نفسه ، القسم ٣٧ .

هذه هي النقطة التي يبدأ بها نقد ماركس لفويرباخ . وفي هذه النقطة يقف ماركس في صف هيغل ضد فويرباخ . فـهـيـجـل قد أنكر أن يكون اليقين الحسى هو المعيار النهائي للحقيقة ، على أساس أن الحقيقة أولا كلية ، لا تكتسب في تجربة تأتينا بالجزئيات ، كما أن الحقيقة ، ثانيا ، تتحقق في عملية تاريخية تسير قدما بفضل السلوك العملي الجماعي للناس . وهذه العملية الأخيرة هي الأساس ، بينما اليقين الحسى والطبيعة معا يجتذبان في حركتها ، بحيث يتغير مضمونهما خلالها (١٩) .

ولقد كانت فكرة هيغل هي أن العمل يدخل اليقين الحسى والطبيعة في اطار العملية التاريخية . أما فويرباخ ، فنظرا الى أنه تصور الوجود البشرى من خلال الحس ، فانه تجاهل هذه الوظيفة المادية للعمل تجاهلا تاما . « ان فويرباخ ، الذى لم يكن يرضيه الفكر المجرد ، يهيب بالادراك الحسى ، ولكنه لا يفهم طبيعتنا الحسية على أنها نشاط عملي ، وحسى بالمعنى الانسانى . » (٢٠)

ان العمل يحول الظروف الطبيعية الانسان الى ظروف اجتماعية . وعلى ذلك فان فويرباخ ، حين أغفل عملية العمل في فلسفته فى الحرية ، قد أغفل العامل الحاسم الذى يمكن أن تصبح الطبيعة بواسطته وسيطا لتحقيق الحرية . وهو ، فى تفسيره للنمو الحر للانسان بأنه نمو « طبيعى » ، قد تجاهل الشروط التاريخية للتحرر ، وجعل من الحرية حادثا داخلا فى اطار النظام القائم . وهكذا فان « مادية الادراك الحسى » عنده لا تدرك الا « أفرادا منعزلين فى المجتمع البورجوازي » (٢١)

أما ماركس فقد ركز نظريته على عملية العمل (Labour process) وبذلك احتفظ بمبدأ الجدل الهيجلى - أعنى المبدأ القائل ان بناء المضمون

(١٩) يناقش فويرباخ نقد هيغل لليقين الحسى فى «نقد الفلسفة الهيجلية» ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٢١١ - ١٥ . وهو يعزل وجهة نظر اليقين الحسى من الطرق الاشمل فى الفهم ، التى يرتبط بها اليقين الحسى نفسيا وتاريخيا . وهو يدافع عن سلطة الموقف الطبيعى فى مقابل حقيقة لا تظهر الا حين يكون هناك تحرر من هذه السلطة .

(٢٠) ماركس : قضايا عن فويرباخ Theses on Feuerbach ، القضية الخامسة نظر : الايديولوجية الالمانية The German Ideology ، نشره ر. باسكال R. Pascal International Publishers ، نيويورك ، ١٩٣٩ ، ص ١٩٨ ، وسيدنى هوك : من هيغل الى ماركس Sidney Hook : From Hegel to Marx ، نيويورك ١٩٣٦ ، ص ٢٩٣

(٢١) ماركس : «قضايا فويرباخ» ، القضية التاسعة . وانظر : الايديولوجية الالمانية ، المرجع المذكور ، ص ١٩٩ ، وسيدنى هوك ، المرجع المذكور ، ص ٢٩٩ .

(الواقع) يتحكم فى بناء النظرية - ووصل به الى نقطة الاكتمال • فهو قد جعل من أسس المجتمع المدنى أسسا لنظرية المجتمع المدنى • هذا المجتمع يسير على مبدأ العمل الشامل ، بحيث تكون عملية العمل حاسمة بالنسبة الى المجموع الكلى للوجود الانسانى • فالعمل يتحكم فى قيمة الأشياء جميعا • ولما كان التبادل الشامل المستمر لنواتج العمل هو الذى يبقى على المجتمع ، فان المجموع الكلى للعلاقات الانسانية تحكمه القوانين الداخلية للاقتصاد • ويتوقف نمو الفرد ونطاق حريته على مدى اشباع عمله لحاجة اجتماعية • ان الناس جميعا أحرار ، ولكن آليات عملية العمل تحكم حريتهم جميعا • ومن هنا فان دراسة عملية العمل لها ، فى نهاية المطاف ، ضرورة مطلقة من أجل كشف شروط تحقيق العقل والحرية بالمعنى الصحيح • وهكذا فان التحليل النقدي لهذه العملية يكون الموضوع النهائى للفلسفة •

④ ماركس : العمل المقرب

تبحث كتابات ماركس فيما بين عامى ١٨٤٤ و ١٨٤٦ فى شكل العمل فى المجتمع الحديث من حيث انه يشكل « الاغتراب » الكلى للانسان • ويؤدى استخدام ماركس لهذه المقولة الى الربط بين تحليله الاقتصادى وبين مقولة أساسية فى الفلسفة الهيجلية • • وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعى لا يتم على أساس عمل أى حساب لمواهب الأفراد ومصالحة الكل ، بل يحدث وفقا لقوانين الانتاج الرأسمالى للسلع فحسب • وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل ، وهو السلعة ، يتحكم فى طبيعة النشاط الانسانى وغايته • وبعبارة أخرى فان المواد التى ينبغى أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها ، ويصبح وعى الانسان ضحية لعلاقات الانتاج المادى تماما •

وهكذا فان القضية المادية التى تتخذ نقطة بداية فى نظرية ماركس تقرر أولا واقعة تاريخية ، فتكشف الطابع المادى للنظام الاجتماعى السائد ، الذى يقوم فيه اقتصاد غير موجه بالتشريع لكل العلاقات

الانسانية . وفى الوقت ذاته فان قضية ماركس نقدية أيضا ، اذ تعنى أن العلاقة السائدة بين الوعى والوجود الاجتماعى هى علاقة زائفة ينبغى تجاوزها وتركها جانبا قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية الى النور . وهكذا فان حقيقة الموقف المادى تتحقق فى سلب هذا الموقف ونفيه .

ولقد أكد ماركس مرارا أن نقطة بدايته المادية قد فرضت عليه نتيجة للطابع المادى للمجتمع الذى يحلله . وهو يذكر أنه يبدأ «بواقعة» ، هى واقعة اقتصادية يعترف بها الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ذاته . (٢٢) فالمجتمع الحديث اذ يسير فى طريقه «يصبح العامل فيه أفقر كلما أنتج ثروة أعظم ، وكلما ازداد انتاجه فى قوته ومداه . والعامل يصبح سلعة أرخص كلما زاد ما ينتجه من السلع . وهكذا فان الحط من قدر العالم الانسانى يسير جنبا الى جنب مع استغلال العالم الموضوعى .» (٢٣) ويعترف الاقتصاد السياسى التقليدى ، (وهنا يقتبس ماركس آراء آدم سميث و «سى» J.E. Sey) بأن الثروة الاجتماعية الضخمة ذاتها لا تعنى بالنسبة الى العامل الا «فقرا مقيما .» (٢٤) فهؤلاء الاقتصاديون قد بينوا أن الفقر ليس على الاطلاق نتيجة ظروف خارجى معاكس ، بل نتيجة لنوع العمل السائد ذاته . «ان تحطيم العامل وإفقاره فى الوضع القائم للمجتمع ، نتاج لعمله ذاته ، وللثروة التى أنتجها هو ذاته . وهكذا فان البؤس ينبثق من طبيعة طريقة العمل السائدة» ، وتتغلغل جذوره فى ماهية المجتمع الحديث ذاتها (٢٥) .

فما هى دلالة طريقة العمل هذه فيما يتعلق بتطور الانسان ونموه؟ بهذا السؤال تخرج النظرية الماركسية من «مجال الاقتصاد السياسى» (٢٦) فمن الممكن أن يعالج مجموع العلاقات والقوانين والنظم الاقتصادية ، لا على أنه مجرد تجمع موضوعى منعزل للوقائع ، بل على أنه يؤلف شكلا تاريخيا يواصل الناس حياتهم فى ظله . وحين تتحرر المقولات الاقتصادية من قيود العلم المتخصص ، يتضح أنها عوامل تحدد الوجود الانسانى ، حتى

(٢٢) «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية» Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte. (١٨٤٤) فى «المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز» ، نشرها معهد ماركس وانجلز ، المجلد الثالث ، برلين ١٩٣٢ ، ص ٨٠ - ٨١ ، ٨٩ - ٩٠ .

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

(٢٤) ص ٤٣ .

(٢٥) ص ٤٥ .

(٢٦) ص ٤٥ .

وان كانت تدل على وقائع اقتصادية موضوعية (كما هي الحال في السلعة ، والقيمة ، وإيجار الأرض) . (٢٧) وبدلاً من أن ننظر الى العمل على أنه مجرد نشاط اقتصادي ، نجد أنه هو « النشاط الوجودي » للانسان ، وهو « نشاطه الحر ، الواعي » - وهو ليس وسيلة لحفظ حياته ، بل لتنمية « طبيعته الكلية » . (٢٨) فالمقولات الجديدة تقوم بتقدير للواقع الاقتصادي وقد وضعت نصب عينيهما ما صنعه هذا الواقع بالانسان وبملكاته وقواه وحاجاته . ويلخص ماركس هذه الملكات الانسانية عندما يتحدث عن « الماهية الكلية » للانسان ؛ وهو يدرس الاقتصاد وقد وضع في ذهنه على وجه التخصيص السؤال الآتي : هل حقق ذلك الاقتصاد الماهية الكلية للانسان ؟

هذه المصطلحات التي يستخدمها ماركس تذكرنا بفويرباخ وهيغل . فطبيعة الانسان ذاتها تكمن في كليته وشموله . وملكاته الذهنية والمادية لا يمكن أن تتحقق إلا اذا كان الناس جميعاً يعيشون حياة انسانية ، في ظل الشراء الزاخر لمواردهم الانسانية . ولا يمكن أن يكون الانسان حراً إلا اذا كان الناس جميعاً أحراراً ، يوجدون بوصفهم « كائنات كلية » . وعندما يتحقق هذا الشرط ، ستكون امكانيات الجنس ، أعني جنس الانسان ، هي التي تشكل الحياة ، بحيث تكون هذه هي امكانيات كل الأفراد المنتمين الى هذا الجنس . ويؤدي تأكيد صفة الكلية هذه الى اشراك الطبيعة بدورها في النمو الذاتي للانسانية . فالانسان يكون حراً اذا كانت « الطبيعة هي عمله وحقيقته » ، بحيث « يتعرف على نفسه في عالم صنعه هو » . (٢٩)

كل هذا يشبه على نحو ملحوظ فكرة العقل عند هيغل . بل ان ماركس يذهب الى حد وصف التحقق الذاتي للانسان من خلال الوحدة بين الفكر والوجود . (٣٠) ولكن المشكلة بأسرها لا تعود مشكلة فلسفية ، اذ أن التحقق الذاتي للانسان يقتضي الآن الغاء طريقة العمل السائدة ، وهي نتيجة لا تستطيع الفلسفة أن تحققها . ان النقد يبدأ فعلاً في اطار

(٢٧) مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي A Contribution to the Critique of Political Economy. ترجمة N.I. Stone الناشر Charles Kerr and Co.

شيكاغو ١٩٠٤ ، ص ٣٠٢ .

(٢٨) « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ، ص ٨٧ - ٨ .

(٢٩) ص ٨٩ .

(٣٠) ص ١١٧ .

فلسفى ، لأن استرقاق العمل وتحريره هما معا شرطان يتجاوزان نطاق
الاقتصاد السياسى التقليدى ، ويؤثران فى نفس أسس الوجود الانسانى
(وهى الأسس التى تؤلف المجال الصحيح للفلسفة) ، ولكن ماركس
يتخلى عن المصطلح الفلسفى بمجرد أن يضع نظريته الخاصة . فالطابع
النقدى ، المتعالى ، للمقولات الاقتصادية ، الذى كانت تعبر عنه من قبل
تصورات فلسفية ، يبرهن عليه فيما بعد ، فى كتاب « رأس المال » ،
بواسطة المقولات الاقتصادية ذاتها .

ويشرح ماركس اغتراب العمل كما يتمثل أولا فى علاقة العامل
بنتاج عمله ، وثانيا فى علاقة العامل بنشاطه الخاص . فالعامل فى
المجتمع الرأسمالى ينتج سلعا . ويقتضى الانتاج الواسع النطاق للسلع
رأسمالا ، أى أكديسا ضخمة من الثروة تستخدم خصيصا فى توسيع
نطاق انتاج السلع . وتنتج السلع بواسطة أصحاب أعمال مستقلين
لأغراض البيع بربح . ويشغل العامل من أجل الرأسمالى ، ويسلم
اليه ، عن طريق عقد الأجر ، نتاج عمله . ويشكل رأس المال قدرة على
التصرف فى منتجات العمل . وكلما ازداد ما ينتجه العامل ، ازدادت قوة
رأس المال ، وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته . وهكذا يصبح
العمل ضحية قوة خلقها هو ذاته .

ويلخص ماركس هذه العملية على النحو الآتى : « ان الموضوع الذى
ينتجه العمل ، أى نتاجه ، يقابل بوصفه **كيانا غريبا** ، وقوة أصبحت
مستقلة عن **منتجها** . وتحقق العمل هو تموضع هذه القوة (اصطباغها
بالصبغة الموضوعية) . وفى ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة ، يظهر
تحقق العمل هذا على أنه عكس التحقق ، وسلب للعامل . ويظهر التموضع
على هيئة فقدان للموضوع واستعباد بواسطته ، كما يظهر التملك
والاستحواذ (appropriation) على أنه اغتراب ونزع ملكية
(expropriation) . » (٣١) فخضوع العمل لقوانين الانتاج الرأسمالى
للسلع يؤدى حتما الى افقاره . ذلك لأنه « كلما ازداد العامل كديا ،
ازدادت قوة عالم الموضوع الغريب الذى ينتجه على الوقوف فى وجهه ،
وازداد هو نفسه فقرا » (٣٢) ويوضح ماركس أن تأثير هذه الآلية

(٣١) ص ٨٣ .

(٣٢) الموضع نفسه .

بظهر فى حركة الأجور • فقوانين إنتاج السلع تؤدى ، دون مساعدة أى عامل خارجى ، الى حفظ الأجور فى مستوى الفقر الثابت (٣٣) •

(ونتيجة لذلك) يظهر تحقق العمل على أنه سلب الى حد أن العامل يسلب حتى مستوى الفقر المدقع • ويبدو التوضع على أنه فقدان للموضوعات الى حد يحرم معه العامل من أكثر موضوعات حياته وعمله ضرورة • وفضلا عن ذلك فان العمل ذاته يصبح موضوعا لا يمكن أن يسيطر عليه الا بأعظم الجهود ، وعلى نحو غير منتظم أو مستمر على الاطلاق • ويبدو الاستحواذ على الموضوع اشترايا الى حد أنه كلما ازداد ما ينتجه العامل قل ما يملك ، وازداد خضوعا لسيطرة نتاجه ، وهو رأس المال (٣٤) •

ان العامل المغترب عن نتاج عمله هو فى الوقت ذاته مغترب عن ذاته • ولا يعود عمله ذاته منتميا اليه ، ويدل تملك غيره له على حدوث نزع للملكية يمس ماهية الانسان ذاتها • ان العمل فى شكله الصحيح وسيط يستخدمه الانسان فى تحقيق ذاته على النحو الصحيح ، وفى سبيل تنمية امكاناته كاملة • ومن الواجب أن يكون الهدف من الاستخدام الواعى لقوى الطبيعة هو ارضاؤه وامتاعه • أما فى صورته الراهنة فانه يشل كل الملكات الانسانية ويحول دون اشباعها • فالعامل « لا يؤكد ماهيته بل يناقضها » • وبدلا من أن ينمى طاقاته الجسدية والذهنية الحرة ، يكبت جسمه ويدمر ذهنه • ومن هنا فانه لا يشعر أنه مع ذاته الا عندما يتحرر من العمل ، بينما يشعر بأنه منفصل عن ذاته وهو يعمل • انه يشعر بكيانه حين لا يعمل ، ولا يشعر به حين يعمل • ومن هنا فانه لا يقوم بعمله طوعا ، بل كرها • انه عمل بالسخرة • ومن ثم فانه ليس اشباعا لحاجة ، بل هو مجرد وسيلة لاشباع رغبات خارجة عنه (٣٥) •

وعلى ذلك فان « الانسان (العامل) لا يشعر بأنه يسلك بحرية الا حين يؤدى وظائفه الحيوانية ، كالأكل والشرب والتناسل ... أما فى وظائفه الانسانية فانه ليس الا حيوانا • فالحيوانى يصبح هو الانسانى ،

(٣٣) ص ٣٩ - ٤٤ •

(٣٤) ص ٨٣ •

(٣٥) ص ٨٥ - ٦ •

والإنسانى يصبح هو الحيوانى . » (٣٦) وهذا يصدق عن العامل (المنتج المنتزعة ملكيته) ، كما يصدق على من يشتري عمله . فعملية الاغتراب تؤثر على كل مستويات المجتمع ، بل انها تشوه الوظائف « الطبيعية » للإنسان . فالحواس التى هى المصادر الاولى للحرية والسعادة فى رأى فويرباخ ، ترد الى « حاسة تملك » واحدة . (٣٧) والحواس لا تنظر الى موضوعها الا من زاوية امكان أو عدم إمكان تملكه . بل ان اللذة والمتعة ذاتهما تتحولان من شروط ينمى الناس فى ظلها « طبيعتهم الكلية » بحرية ، الى أحوال للمتلک والاقتناء « الأنانى » (٣٨) .

وهكذا كان تحليل ماركس للعمل فى ظل الرأسمالية متعمقا الى حد بعيد ، يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية ، ويصل الى مضمونها الإنسانى الفعلى . فهو ينظر الى العلاقات التى تقوم بين رأس المال والعمل ، وبين رأس المال والسلعة ، وبين العمل والسلعة ، وكذلك العلاقات بين السلع ، ينظر الى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية ، أى علاقات فى حياة الإنسان الاجتماعية . بل ان نظام الملكية الخاصة ذاته يبدو على أنه « نتاج أسلوب العمل المغترب وحصيلته ونتيجته الضرورية » ، ويستمد من آليات الطريقة الاجتماعية فى الانتاج . (٣٩) فاغتراب العمل يؤدى الى تقسيم العمل المميز لكل أشكال العمل الطبقي . « ان لكل انسان مجالا خاصا ، مميزا ، للنشاط ، يفرض عليه ، ولا يستطيع أن يتهرب منه . » (٤٠) - وهو تقسيم لا يمكن التخلص منه عندما تعلن حرية الفرد المجردة فى المجتمع البورجوازي . فالعمل ، منفصلا عن موضوعه ، هو فى نهاية المطاف « اغتراب للإنسان عن الإنسان » ، يعزل فيه الأفراد بعضهم عن بعض ، ويوضع بعضهم ضد بعض . ويمكن أساس ارتباطهم فى السلع التى يتبادلونها ، لا فى أشخاصهم . فاغتراب الإنسان عن ذاته هو فى الوقت ذاته اغتراب عن أقرانه من الناس . (٤١)

(٣٦) ص ٨٦ .

(٣٧) ص ١١٨ .

(٣٨) ص ١١٩ .

(٣٩) ص ٩٠ - ٩١ . وانظر أيضا « الايديولوجية الألمانية » ، ص ٤٤ .

(٤٠) الايديولوجية الألمانية ، ص ٢٢ .

(٤١) « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ، ص ٨٩ .

ان كتابات ماركس المبكرة هي أول تعبير صريح عن عملية التشيؤ *Verdinglichung* التي يحيل فيها المجتمع الرأسمالى كل العلاقات الشخصية بين الناس الى علاقات موضوعية بين أشياء . ويعرض ماركس هذه العملية فى كتابه (رأس المال) تحت عنوان : فتيشية السلع *Fetishism of Commodities* . فالنظام الرأسمالى يربط الناس سويا من خلال السلع التي يتبادلونها . وقيمة السلع التي ينتجها الأفراد هي التي تحدد مركزهم الاجتماعى ، ومستوى معيشتهم . واشباع حاجاتهم ، وحريتهم ، وقوتهم . أما قدرات الفرد وحاجاته فلا شأن لها فى التقدير . بل ان أكثر صفات الانسان انسانية تصبح مرتبطة بالمال ، وهو البديل العام عن السلع . ولا يشارك الأفراد فى العملية الاجتماعية الا بوصفهم ملاكا للسلع فحسب ، كما ان العلاقات المتبادلة بينهم لا تعدو أن تكون هي العلاقات بين سلعهم . (٤٢) فالانتاج الرأسمالى للسلع يؤدي الى نتيجة مذهلة ، هي أنه يحول العلاقات الاجتماعية بين الأفراد الى « صفات ... للأشياء (السلع) ذاتها » ، بل انه يحول علاقات الانتاج المتبادلة ذاتها ، على نحو أصرح ، الى شيء (المال) . « (٤٣) وتنشأ هذه النتيجة المذهلة من الشكل الخاص للعمل فى انتاج السلع ، بما ينطوى عليه من انفصال للأفراد الذين يعمل كل منهم مستقلا عن الآخر ، والذين لا يشبعون حاجاتهم الا من خلال حاجات السوق :

« ان أصل فتيشية السلع يرجع ... الى الطابع الاجتماعى الخاص للعمل الذى ينتج هذه السلع .

« ويمكن القول بوجه عام ان الأشياء ذات المنفعة لا تصبح سلعا الا لأنها عمل أفراد أو جماعات من الافراد يقومون بعملهم كل مستقلا عن الآخر . ويؤلف مجموع عمل كل هؤلاء الافراد الحصيلة الكاملة للعمل الاجتماعى . ولما كان المنتجون لا يتصلون بعضهم ببعض الا حين يتبادلون منتجاتهم ، فان الطابع الاجتماعى الخاص لعمل كل منتج لا يظهر الا فى عملية التبادل . وبعبارة أخرى فعمل الافراد

(٤٢) «مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى» ، ص ٤١ .

(٤٣) رأس المال . المجلد الثالث ، ترجمة E. Untermann الناشر :

Charles H. Kerr and Co. شيكاغو ١٩٠٦ ، ص ١٦٢ ، وقارن ص ١٦٦ .

لا يؤكد ذاته بوصفه جزءاً من عمل المجتمع الا عن طريق العلاقات التي تقيّمها عملية التبادل على نحو مباشر بين المنتجات ، وعلى نحو غير مباشر ، بين المنتجين من خلال منتجاتهم . وهكذا فان العلاقات التي تربط عمل فرد بعمل الباقيين تبدو لهؤلاء المنتجين ، لا على انها علاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد عاملين ، بل على ما هي عليه في حقيقتها ، أعني علاقات مادية بين أشخاص ، وعلاقات اجتماعية بين أشياء . « (٤٤) فما الذي يؤدي اليه هذا « التشيؤ » ؟ انه يظهر العلاقات الاجتماعية الفعلية بين الناس كأنها مجموع من العلاقات الموضوعية ، وبذلك يخفي أصلها ، والآليات التي تعمل على حفظها ، وامكان تغييرها . وهو قبل ذلك كله يخفي لبها ومضمونها الانساني . فلو كانت الأجور - كما قد يفهم من عملية التشيؤ - تعبر عن قيمة العمل ، لكان الاستغلال على أحسن الفروض حكماً ذاتياً وشخصياً . ولو لم يكن رأس المال الا مقداراً من الثروة يستخدم في انتاج السلع ، لبدا رأس المال على انه الحصيلة التراكمية للمهارة والمثابرة الانتاجية . ولو كان خلق الأرباح هو السمة المميزة لرأس المال المستثمر ، لظهرت هذه الأرباح في صورة مكافأة على مجهود صاحب العمل . وعندئذ لا يكون هناك ظلم ولا اضطهاد في العلاقة بين رأس المال والعمل ، بل تكون تلك علاقة موضوعية مادية خالصة ، وتكون النظرية الاقتصادية علماً متخصصاً شأنه شأن أى علم آخر . وعندئذ تكون قوانين العرض والطلب ، وتحديد القيمة والأسعار ، والدورات الاقتصادية ، وما اليها ، خاضعة للدراسة بوصفها قوانين ووقائع موضوعية ، بغض النظر عن تأثيرها في حياة الانسان . وتكون العملية الاقتصادية للمجتمع عملية طبيعية ، كما أن الانسان ، بكل حاجاته ورغباته ، يقوم فيها بدور الكم الرياضى الموضوعى ، لا بدور الذات الواعية .

على أن النظرية الماركسية ترفض هذا العلم الاقتصادى ، وتضع محله التفسير القائل ان العلاقات الاقتصادية علاقات وجودية بين الناس . وهى لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة انسانية ، بل بفضل المضمون الفعلى للاقتصاد ذاته . فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو موضوعية الا بسبب الطابع الذى يتخذه انتاج السلع . وما ان ينفذ المرء الى ما وراء هذه الطريقة فى الانتاج ، ويحلل أصلها ، حتى يستطيع أن يدرك أن موضوعيتها الطبيعية مجرد وهم ، بينما هى فى الواقع شكل تاريخى

(٤٤) رأس المال ، ترجمة E. Aveling and S. Moore. مجلد الاول ، شيكاغو

١٩٠٦ ، ص ٨٣ - ٤ .

محدد للحياة أعطاه الإنسان لنفسه . وفضلا عن ذلك ، فبمجرد أن ينكشف هذا المضمون ، تتحول النظرية الاقتصادية الى نظرية نقدية .
« ان المرء حين يتحدث عن الملكية الخاصة ، يظن أنه يبحث فى شىء خارج عن الإنسان . أما حين يتحدث عن العمل ، فانه يجد لزاما عليه أن يتعامل مع الإنسان ذاته مباشرة . فالصياغة الجديدة للمسألة تنطوى بالفعل على حلها . » (٤٥) ان الأوضاع الاقتصادية ، بمجرد أن يتكشف طابعها الغامض ، تظهر على أنها السلب الكامل للإنسانية . (٤٦)
فطريقة العمل تشوه كل الملكات الإنسانية ، ويؤدي تراكم الثروة الى تضاعف الفقر ، كما يؤدي التقدم التكنولوجى الى « سيطرة المادة الجامدة على العالم الإنسانى . » (٤٧) فالوقائع الموضوعية تبعث فيها الحياة وتقوم بادانة المجتمع . والحقائق الاقتصادية تكشف عن سلبيتها الكامنة .

وهنا نصل الى الأصول التى ينبع منها الجدل الماركسى . فالجدل عند ماركس ، كما هو عند هيجل ، يتنبه الى الحقيقة القائلة ان السلب الكامن فى الواقع هو « المبدأ الخلاق المحرك » . والجدل هو « جدل السلبية . » (٤٨) ذلك لأن كل واقعة أكثر من مجرد واقعة ، انها سلب ، تقييد لامكانيات فعلية . فالعمل بالأجر واقعة ، ولكنه فى الوقت ذاته قيد على العمل الحر الذى يمكنه أن يرضى حاجات الإنسان . والملكية الخاصة واقعة ، ولكنها فى الوقت ذاته سلب لامتلاك الإنسان جماعيا للطبيعة .

(٤٥) « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ، ص ٩٣ .

(٤٦) ان اتصاف أى شكل خاص من أشكال الحياة الاجتماعية بأنه « سلبى » لا يحول دون اتصافه بصفات تقدمية . وقد أكد ماركس مرارا أن الشكل الرأسمالى للعمل كان له طابع تقدمى مميز ، بمعنى أنه أتاح للإنسان أن يستغل جميع أنواع الموارد المادية استغلالا وشيدا ، وأدى باستمرار الى زيادة إنتاجية العمل ، وحرر عددا كبيرا من الملكات الإنسانية التى لم تكن معروفة من قبل . غير أن التقدم فى المجتمع الطبقي لا يعنى زيادة السعادة والحرية . فما لم يبلغ الشكل المتغرب للعمل ، فان كل تقدم سيظل تكتيكيا بدرجات متفاوتة ، بحيث يدل على ازدياد اضطباع أساليب الإنتاج بصيغة الترشيح ، وعلى مزيد من الترشيح فى السيطرة على الإنسان والطبيعة . وحين يتصف التقدم بكل هذه الصفات ، فانه لا يؤدي الا الى زيادة الطابع السلبى للنظام الاجتماعى تفاقم ، مما يشوه قوى التقدم التكنيكى ويقيدها . وهنا أيضا كانت فلسفة هيجل على حق : اذ أن تقدم العقل ليس تقدما فى السعادة .

(٤٧) المرجع نفسه ، ص ٧٧ .

(٤٨) ص ١٥٦ .

إن العمل الاجتماعي للإنسان ينطوي على السلبية ، كما ينطوي على قهرها . فسلبية المجتمع الرأسمالي تنحصر في اغتراب العمل فيه ؛ وسلب هذه السلبية ، أو نفي هذا النفي ، سيأتي مع الغاء العمل المغترب . ولقد كان أعم شكل اتخذه هذا الاغتراب هو الملكية الخاصة ؛ وسوف يتم اصلاح هذا الوضع بالغاء الملكية الخاصة . ومما له أهمية قصوى أن ننتبه الى أن ماركس ينظر الى الغاء الملكية الخاصة على أساس أنه لا يعدو أن يكون وسيلة لالغاء العمل المغترب ، لا من حيث هو غاية في ذاته . أما تأميم وسائل الانتاج فهو ذاته مجرد واقعة اقتصادية ، شأنه شأن أى نظام اقتصادى آخر . وأما أحقيته بأن يكون بداية لنظام اجتماعى جديد ، فهذا أمر يتوقف على ما يفعله الإنسان بوسائل الانتاج المؤممة . فاذا لم تستخدم هذه الوسائل فى سبيل أنهاض الفرد الحر وارضائه ، فلن تكون عندئذ سوى شكل جديد من أشكال اخضاع الأفراد لنوع من الشمول المتحجر . فلا يمكن أن يؤدي الغاء الملكية الخاصة الى بداية نظام اجتماعى جديد فى أساسه الا اذا أصبح الأفراد الأحرار ، لا « المجتمع » ، هم المسيطرون على وسائل الانتاج المؤممة . وقد حذر ماركس صراحة من أخطار مثل هذا « التشيؤ » الجديد للمجتمع : « على المرء قبل كل شئ أن يتجنب اقامة « المجتمع » مرة أخرى بوصفه تجريدا مضادا للفرد . فالفرد هو ذاته الكيان الاجتماعي . ومن ثم فإن التعبير عن حياته ... هو تعبير عن حياة المجتمع وتحقيق لها . » (٤٩)

إن التاريخ الحقيقى للبشرية سيكون تاريخ أفراد أحرار بالمعنى الصحيح ، بحيث أن مصلحة الكل سوف تكون ملتزمة مع الوجود الفردى لكل منهم . وعلى حين أن مصلحة الكل كانت ، فى جميع الأشكال السابقة للمجتمع ، تكمن فى نظم اجتماعية وسياسية منفصلة ، تمثل حق المجتمع فى مقابل حق الفرد ، فإن الغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائيا ، إذ أنه سوف يعنى « عودة الإنسان من الأسرة ، والعقيدة ، والدولة ، الخ ، الى وجوده الإنسانى ، أى الاجتماعى . » (٥٠)

واذن فالأفراد الأحرار ، لا ظهور نظام جديد للانتاج ، هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعامّة . والفرد هو الهدف .

(٤٩) ص ١١٧ .

(٥٠) ص ١١٥ .

والواقع أن هذا الاتجاه « الفردي » أساسى بوصفه هدفا للنظرية الماركسية . وقد أوضحنا دور الكلى فى النظريات التقليدية ، التى تؤكد أن تحقق الانسان ، أو ما سميناه بتجسد « الحقيقة » ، لا يمكن تصوره الا من خلال التصور الكلى المجرد ، ما دام المجتمع يظل محتفظا بالشكل الذى كان سائدا فيه . ذلك لأن استفحال الصراع بين المصالح الفردية على جميع المستويات ، يجعل الأوضاع العينية للحياة الاجتماعية تهزأ من « الماهية الكلية » للانسان والطبيعة . ولما كان الواقع الاجتماعى القائم يناقض هذه الماهية ، وبالتالي يناقض « الحقيقة » ، فإن هذه الأخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الذهن ، حيث كانت تتجسم بوصفها كليا مجردا .

ويفسر ماركس كيف نشأ هذا الوضع ، موضحا أصله الذى يرجع الى تقسيم العمل داخل المجتمع الطبقي ، ويرجع بوجه خاص الى ما يترتب على ذلك من انفصال بين القوى الذهنية والمادية للإنتاج .

« ان قوى الإنتاج ، وحالة المجتمع ، والوعى ، لا بد أن ينتهوا الى التناقض كل مع الآخر ، لأن تقسيم العمل ينطوى بالقوة ، بل بالفعل أيضا ، على القول بأن النشاط الذهنى والمادى - أى الاستمتاع والعمل ، والإنتاج والاستهلاك - يرجعان الى أفراد مختلفين . . . وتقسيم العمل . . . يتكشف أيضا فى الطبقة الحاكمة بوصفه تقسيم العمل الذهنى والمادى ، بحيث يبدو فريق فى هذه الطبقة ، على أنه يؤلف مفكرى الطبقة . . . على حين أن الآخرين يتخذون من هذه الأفكار والأوهام موقفا أقرب الى السلبية والاستجابة ، دون أن يكون لديهم الوقت الكافى لكى يصنعوا لأنفسهم أوهاما وأفكارا خاصة بهم . . . ومن الأمور الواضحة بذاتها أن أشباحا مثل « الموجود الأعلى » و « المفهوم » . . . هى مجرد تعبير مثالى ، روحى ، وهى على ما يبدو فكرة فرد منعزل ، وصورة أغلال وقيود تجريبية الى أبعد حد ، تتحرك خلالها طريقة الإنتاج فى الحياة ، وشكل الاتصال المقترن بها . » (٥١) .

وكما أن إعادة تكوين الكل الاجتماعى ، ماديا ، كان نتيجة قوى عمياء تعجز قدرات الانسان الواعية عن توجيهها ، فكذلك ظهر الكلى ، ذهنيا ، على أنه واقع يتسم بالاستقلال والابداعية . واضطرت الجماعات التى تحكم المجتمع الى أن تخفى الطابع الخاص لمصالحها ، وذلك بأن

(٥١) الايديولوجية الالمانية ، ص ٢١ ، ٤٩ - ٤٠ .

تغلّفها في إطار « المهابة التي يتسم بها الكلي الشامل » . « ان كل طبقة جديدة تضع نفسها محل طبقة تحكم قبلها ، مضطرة ، لا لشيء الا لكي تحقق هدفها ، الى أن تصور مصلحتها على أنها هي المصلحة المشتركة لكل أفراد المجتمع . . فهي تضيف على أفكارها طابع الشمول ، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة ، التي تصدق على نحو شامل » . (٥٢) وهكذا فان نسبة الشمول الى أفكار أية طبقة حاكمة هو جزء من آليات الحكم الطبقي ، ولا بد أن يؤدي نقد المجتمع الطبقي الى القضاء على ادعاءاته الفلسفية أيضا .

والتصورات الكلية أو الشاملة التي تستخدم في هذه الحالة ، هي أولا تلك التي تجسد أشكالا مرغوبا فيها للوجود الانساني - أعني تصورات مثل العقل ، والحرية ، والعدالة ، والفضيلة ، وكذلك الدولة والمجتمع ، والديمقراطية . كل هذه التصورات تفترض أن ماهية الانسان الكلية متحققة اما في الأوضاع الاجتماعية السائدة ، واما فيما وراءها ، أي في عالم يعلو على التاريخ . كذلك يشير ماركس الى أن هذه التصورات يزداد نطاقها شمولاً بازدياد تقدم المجتمع . فأفكار الشرف والولاء وغيرهما مما كان مميزا للعصور الوسطى ، وهي الأفكار التي كانت هي المسيطرة بين الطبقة الأرستقراطية ، كانت ذات نطاق أضيق بكثير ، وتطبق على أفراد أقل بكثير ، من الأفكار البورجوازية عن الحرية والمساواة والعدالة ، مما يدل على أن قاعدة هذه الطبقة أوسع بكثير . وهكذا فان تطور الأفكار المسيطرة يتمشى مع زيادة التكامل الاجتماعي والاقتصادي ويعكس هذا التكامل . « أن أعم التجريدات لا تنشأ عادة الا حين يكون هناك أعلى مستوى من التطور العيني ، وحيث تبدو إحدى السمات ملكا للكثيرين معا ، ومشاركة بين الجميع . عندئذ لا يعود من الممكن التفكير فيها من خلال أي شكل جزئي محدد » . (٥٣) وكلما ازداد المجتمع تقدما ازدادت « سيطرة الأفكار المجردة ، أي الأفكار التي تتخذ شكل الشمول والكلية على نحو متزايد » . (٥٤)

(٥٢) ص ٤٠ - ٤١ .

(٥٣) « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » ص ٢٩٨ - ٩ .

(٥٤) الايديولوجية الالمانية ، ص ٤٠ .

غير أن هذه العملية تتحول الى عكسها بمجرد أن تلغى الطبقات
وتتحقق مصلحة الكل في حياة كل فرد . فعندئذ « لا يعود من الضروري
تصوير مصلحة خاصة على أنها عامة ، أو « المصلحة العامة » على أنها هي
المتحكمة . » (٥٥) ذلك لأن الفرد يصبح هو الصانع الفعلي للتاريخ ،
بحيث يكون هو نفسه الكلي ، ويكشف عن « الماهية الكلية » للانسان .

وهكذا فان الشيوعية ، « بالغائها الايجابى للملكية الخاصة » ،
هى بطبيعتها شكل جديد من أشكال النزعة الفردية ، وهى ليست مجرد
نظام اقتصادى جديد مختلف ، بل هى نظام جديد فى الحياة . ان
الشيوعية هى « التملك الحقيقى ل ماهية الانسان بواسطة الانسان ومن
أجل الانسان ، ومن هنا فانها عودة الانسان الكاملة . . . الى ذاته بوصفه
كائنا اجتماعيا ، أى إنسانيا . » أنها هى « الحل الصحيح لصراع
الانسان مع الطبيعة ومع الانسان ، وللنزاع بين الوجود والماهية ، وبين
التشويؤ والاستقلال الذاتى ، والحرية والضرورة ، والفرد والنوع . » (٥٦)
ففى هذا الشكل الجديد للمجتمع ستحل كل المتناقضات التى كانت
كامنة من وراء فلسفة هيغل والفلسفة التقليدية كلها . ذلك لأن هذه
متناقضات تاريخيه ترجع جذورها الى صراعات المجتمع الطبقي .
وما الأفكار الفلسفية الا تعبير عن أوضاع تاريخية مادية ، تنفض عن
نفسها غلالاتها الفلسفية بمجرد أن تصبح موضوعا لبحث النظرية
النقدية ، وتترك بواسطة العمل الاجتماعى الواعى .

لقد كانت فلسفة هيغل تدور حول شمول العقل أو كليته ؛
وكانت مذهباً عقلياً يندمج كل جزء فيه (أى المجال الذاتى فضلاً عن
المجال الموضوعى) فى كل شامل . وقد بين ماركس أن المجتمع الرأسمالى
قد وضع هذه الكلية أولاً موضع التطبيق العملى . فقد طورت الرأسمالية
قوى الانتاج من أجل المجموع الكلى لنظام اجتماعى متجانس . وأصبحت
السيادة للتجارة الشاملة ، والمنافسة الشاملة ، والاعتماد المتبادل للعنل،
فأدى ذلك الى تحويل الناس الى « أفراد مندمجين فى التاريخ العالمى ،
يتسمون بشمول تجريبى . » (٥٧)

(٥٥) المرجع نفسه ، ص ٤١ .

(٥٦) المخطوطات الاقتصادية الفلسفية ، ص ١١٤ .

(٥٧) الأيديولوجية الألمانية ، ص ٢٥ .

غير أن هذا الشمول ، كما أوضحنا من قبل ، شمول سلبي ، لأن القوى الانتاجية تستخدم ، مثلما تستخدم الأشياء التي ينتجها بها الانسان ، على نحو يجعلها تبدو نواتج لقوة غريبة لا يمكن السيطرة عليها . وانه لمن « الحقائق التجريبية أن الأفراد المنفصلين قد أصبحوا ، بعد اتساع نطاق نشاطهم الى الحد الذي أصبح معه تاريخيا عالميا ، خاضعين على نحو متزايد لاستعباد قوة غريبة عنهم . . . قوة تتزايد ضخامتها ، ويتضح آخر الأمر أنها هي السوق العالمية » (٥٨) فتوزيع العرض supply في ظل انتاج السلع الدولي هو عملية شاملة فوضوية عمياء ، لا تشبع فيه مطالب الفرد الا اذا استطاع أن يفى بشروط التبادل . ويسمى ماركس هذه العلاقة الفوضوية بين العرض والطلب شكلا « طبيعيا » للتكامل الاجتماعي ، ويعنى بذلك أنها تبدو كما لو كانت لها قوة القانون الطبيعي ، بدلا من أن تمارس - كما ينبغي - في ظل اشراف يشترك فيه الناس جميعا .

⑤ الفاء العمل

يقتضى تحقيق الحرية والعقل أن يقلب هذا الوضع رأسا على عقب . « ان الاعتماد الشامل ، هذا الشكل الطبيعي للتعاون التاريخي العالمي بين الأفراد ، سيتحول بفضل هذه الثورة الشيوعية الى اشراف وسيطرة واعية على تلك القوى التي تولدت أصلا من تأثير الناس بعضهم في بعض ، وان كانت قد ظلت حتى الآن تطفئ على الناس وتحكمهم بوصفها قوى غريبة عنهم تماما . » (٥٩)

وفضلا عن ذلك ، فلما كان الوضع الذي ظل سائدا «حتى الآن» هو سلبية شاملة ، تؤثر في جميع مجالات الحياة ، فان تغييره يقتضى ثورة شاملة ، أي ثورة تقلب أولا كل الأوضاع السائدة ، وتؤدي ثانيا الى

(٥٨) المرجع نفسه ، ص ٢٧ .

(٥٦) المرجع نفسه ، ص ٢٧ - ٨ .

الاستعاضة عنها بنظام شامل جديد . ولا بد أن تكون العناصر المادية للثورة الكاملة متوافرة ، بحيث لا تمتد الانتفاضة الى أوضاع خاصة في المجتمع القائم ، بل الى نفس « انتاج الحياة » السائد فيها ، و « النشاط الكلي » الذي تبني عليه . (٦٠) فهذا الطابع الكلي الشامل للثورة يحتمه الطابع الكلي الشامل لعلاقات الانتاج الرأسمالية . « ان الاتصال المتبادل الشامل الحديث لا يمكن أن يسيطر عليه الأفراد ... الا حين يكون الجميع مسيطرين عليه . » (٦١)

وتؤدي الانتفاضة الثورية التي تنهى نظام المجتمع الرأسمالي الى تحرير كل امكانات النهوض التي ظهرت في هذا النظام . ومن ثم فإن ماركس يصف الثورة الشيوعية بأنها عملية « تملك Aneigung » ويعنى بذلك أن الغاء الملكية الخاصة يجعل الناس يصلون الى امتلاك حقيقى لكل الأشياء التي ظلت من قبل مسلوبة منهم .

ويتحدد التملك بالموضوع المراد تملكه ، أى « بالقوى الانتاجية التي تطورت حتى أصبحت كلا شاملا ، ولا توجد الا في اطار اتصال وتبادل كلى . وعلى ذلك فان التملك ينبغى أن يكون له ، من هذه الناحية وحدها ، طابع كلى شامل ... » (٦٢) ومعنى ذلك أن الشمول الذى يوجد في الحالة الراهنة للمجتمع سوف ينقل الى النظام الاجتماعى الجديد ، ولكنه سوف يتخذ فيه طابعا مختلفا . فلن يعود الكلى يمارس تأثيره بوصفه قوة طبيعية عمياء ، بعد أن يكون الناس قد نجحوا في اخضاع القوى الانتاجية المتاحة « لقوة الأفراد متحدين . » وعندئذ سيتمكن الانسان ، لأول مرة في التاريخ ، من أن يعامل ، على نحو واع ، « جميع الموارد الطبيعية على أنها من خلق الناس . » (٦٣) وسوف يسير صراعه مع الطبيعة حسب « خطة عامة » يضعها « أفراد متحدون بحرية » . (٦٤)

كذلك يتحدد التملك تبعا للأشخاص الذين يملكون . فاغتراب العمل يخلق مجتمعا منقسما الى طبقات متعارضة . ولا بد أن يؤدي أى تنظيم اجتماعى يقوم بنوع من تقسيم العمل دون أن يأخذ في

(٦٠) ص ٢٩ .

(٦١) ص ٦٧ .

(٦٢) ص ٦٦ .

(٦٣) ص ٧٠ .

(٦٤) ص ٧٢ .

اعتباره ، عند اعطاء كل فرد دوره الخاص به ، قدرات الأفراد وحاجاتهم ، الى تقييد نشاط الفرد بقوى اقتصادية خارجية . فطريقة الانتاج الاجتماعى (أى الطريقة التى تحفظ بها حياة الكل) تقييد حياة الفرد ، وتسخر وجوده كله من أجل علاقات يفرضها الاقتصاد ، دون اعتبار لقدراته أو حاجاته الذاتية . وقد أدى انتاج السلع فى ظل نظام من المنافسة الحرة الى زيادة هذا الوضع تفاقما . اذ كان المفروض ان تكون السلع التى تعطى للفرد من أجل اشباع حاجاته معادلة لعمله . وبدا أن المساواة قد ضمنت ، فى هذه الناحية على الأقل . ومع ذلك فان الفرد لم يكن يستطيع اختيار عمله ، بل كان هذا العمل مفروضا عليه بحكم موقعه فى عملية الانتاج الاجتماعى ، كما كان هذا الموقع بدوره مفروضا عليه بواسطة التوزيع السائد للسلطة والثروة .

ان وجود الطبقات ، من حيث هى واقع فعلى ، يناقض الحرية ، أو على الأصح يحولها الى فكرة مجردة . فالطبقة تحصر النطاق الفعلى للحرية الفردية فى اطار الفوضى العامة ، وهى ساحة التصرف الحر التى لا تزال متاحة أمام الفرد . فكل فرد يكون حرا بقدر ما تكون طبقته حرة ، ونمو فرديته منحصر فى حدود طبقته : فهو يتكشف بوصفه « فردا طبقياً » .

ان الطبقة هى الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية ، لا الفرد . وهى « تحقق وجودا مستقلا يعلو على الأفراد ، بحيث أن هؤلاء الآخرين يجدون أوضاع حياتهم مقدرة مقدما ، ومن هنا فان طبقتهم هى التى تحدد لهم مركزهم فى الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصى ، بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة . » (٦٥) ولا يستطيع الشكل الراهر للمجتمع أن يحقق نظاما شاملا الا عن طريق سلبه للفرد ، اذ يصبح « الفرد الشخصى » « فردا طبقياً » ، (٦٦) وتصبح الخصائص المكونة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع كل الأفراد الآخرين لطبقته . ولا يعود وجوده خاصا به ، بل يصبح وجود طبقته . ولنعد بأذهاننا فى هذا الصدد الى عبارة هيجل القائلة ان الفرد هو الكلى ، وأنه يساك تاريخيا ، لا على أنه شخص فردى ، بل على أنه مواطن فى دولته . وقد فهم ماركس أن هذا الساب للفرد هو النتاج التاريخى للمجتمع

• (٦٥) ص ٤٩

• (٦٦) ص ٧٧

الطبقي ، الذى يتم ، لا عن طريق الدولة ، بل بواسطة طريقة تنظيم العمل .

ويعد ادراج الأفراد ضمن طبقات ، واخضاعهم لتقسيم العمل ، ظاهرة واحدة . (٦٧) وهنا يعنى ماركس بتقسيم العمل ، عملية الفصل بين أوجه النشاط الاقتصادية المتعددة فى ميادين متخصصة محددة بدقة : فتفصل الصناعة والتجارة أولا عن الزراعة ، ثم تنفصل الصناعة عن التجارة ، وأخيرا تتشعب هذه الأخيرة الى فروع متباينة . (٦٨) ويحدث هذا التفرع بأكمله بموجب مقتضيات انتاج السلع فى صورته الرأسمالية ، كما يؤدى تقدم التكنولوجيا الى التعجيل بهذا التفرع . وتتسم هذه العملية بأنها عمياء « طبيعية » . ويبدو العمل الكلى اللازم لحفظ المجتمع كأنه مجموع من العمل محدد مقدما ، ينظم على نحو محدد . كما يبدو النوع الخاص السائد من تقسيم العمل كأنه ضرورة محتومة ، تجذب الأفراد الى فلکها . ويصبح النشاط الاقتصادي الخاص كيانا موضوعيا يعطى الناس مستوى معيناً للمعيشة ، ومجموعة من الاهتمامات ، ونطاقاً من الامكانات يتميزون به عن غيرهم ممن يقومون بنشاط اقتصادي آخر . وتؤدى أحوال العمل الى صب الأفراد فى جماعات أو طبقات ، وتصبح هذه الأحوال أوضاعاً طبقية ترتد الى التقسيم الأساسى الى رأسمال وعمل بالأجر .

ومع ذلك فان الطبقتين الرئيسيتين ليستا طبقتين بنفس المعنى . فالطبقة العاملة (البروليتاريا) تتميز بأنها ، من حيث هى طبقة ، تعنى نفى أو سلب الطبقات كلها . ذلك لأن اهتمامات جميع الطبقات الأخرى هى فى أساسها ذات اتجاه واحد ، أما اهتمام البروليتاريا فهو فى أساسه كلى . فليس للبروليتاريا ملكية أو ربح تدافع عنه . بل ان شاغلها الوحيد ، وهو إلغاء أسلوب العمل السائد ، هو شاغل المجتمع ككل . وهذا ما يعبر عنه القول ان الثورة الشيوعية ، على خلاف جميع الثورات السابقة ، لا تستطيع أن تترك أية جماعة اجتماعية فى حالة عبودية ، لأنه لا توجد طبقة أدنى من البروليتاريا .

كذلك فان كلية البروليتاريا هى كلية سلبية ، تدل على أن اغتراب العمل قد تضاعف الى حد الهدم الذاتى الكامل . فجهود العامل أو عمله

(٦٧) ص ٤٩ .

(٦٨) ص ٤٨٨ .

يحول دون أى تحقق ذاتى ، وعمله يسلب وجوده الكامل . غير أن هذه السلبية القصوى تتحول الى اتجاه ايجابى . فكونه محروما من كل مزايا النظام السائد ، هو ذاته الذى يضعه خارج نطاق هذا النظام . أنه عضو فى الطبقة « التى هى بالفعل متخلصة من العالم القديم كله ، وتقف فى الوقت ذاته فى مواجهته . » (٦٩) هذا « الطابع الكلى الشامل » للبروليتاريا هو الأساس النهائى للطابع الشامل للثورة الشيوعية .

ان البروليتاريا ليست سلبا لامكانات بشرية جزئية معينة فحسب، بل للانسان بما هو كذلك ، اذ أن جميع العلامات الخاصة التى يتميز بها الناس تفقد صلاحيتها بالنسبة اليها . فالملكية ، والثقافة ، والدين ، والقومية ، الخ ، أعنى كل الأشياء التى قد تميز انسانا عن انسان آخر ، لا تحدث مثل هذا التأثير بين العمال ، بل ان كلا منهم لا يعيش فى المجتمع الا بوصفه ممثلا لقوة العمل ، ومن ثم فان كلا منهم معادل لكل من عداه فى طبقته . وليس اهتمامه بأن يوجد اهتمام جماعة أو طبقة أو أمة معينة ، بل هو اهتمام كلى ، « تاريخى عالمى » بحق . « وهكذا فان البروليتاريا لا يمكن أن توجد الا وجودا تاريخيا عالميا . . . » (٧٠) ومن ثم فان الثورة الشيوعية ، التى هى حركتها ، هى بالضرورة ثورة عالمية . (٧١)

وتتسم العلاقات الاجتماعية السائدة ، التى تقضى الثورة عليها ، بأنها سلبية كلها ، لأنها تنتج دائما عن تنظيم سلبي لعملية العمل التى تضمن استمرار هذه العلاقات . ولما كانت عملية العمل ذاتها هى حياة البروليتاريا ، فان الغاء التنظيم السلبي للعمل ، أو العمل المغترب كما يسميه ماركس ، هو فى الوقت ذاته الغاء للبروليتاريا .

كذلك يؤدى الغاء البروليتاريا الى الغاء العمل بما هو كذلك . وقد صاغ ماركس هذه الفكرة صياغة صريحة عندما تحدث عن تحقيق الثورة . فلا بد من الغاء الطبقات « نتيجة لالغاء الملكية الخاصة والعمل ذاته . » (٧٢) ويعبر ماركس عن هذا الراى نفسه فى موضع آخر فيقول : « ان الثورة الشيوعية موجهة ضد طريقة النشاط السابقة ،

(٦٩) ص ٥٧ . وانظر ايضا ص ٦٧ .

(٧٠) ص ٢٦ .

(٧١) ص ٢٥ .

(٧٢) ص ٤٩ .

وهى تؤدي الى القضاء على العمل . « (٧٣) كما يقول : « أن المسألة ليست تحرير العمل بل الغاؤه . « (٧٤) ولا يمكن أن تكون المسألة هى تحرير العمل ، لأن العمل أصبح بالفعل « حرا » ، فالعمل الحر هو الانجاز الذى حققه المجتمع الرأسمالى . ولن يكون فى استطاعة الشيوعية أن تشفى « أمراض » البورجوازي وتداوى جراح العامل البروليتارى الا « بإزالة علتها ، وهى العمل . « (٧٥)

هذه الصيغ التى تدعو الى الدهشة ، والتى توجد فى كتاب ماركس الأولى ، تحتوى كلها على لفظ *Aufhebung* الهجلى ، بحيث أن الالغاء يحمل أيضا معنى اعادة المضمون الى صورته الصحيحة . غير أن ماركس تصور أن شكل العمل فى المستقبل سيكون مختلفا عن شكله السائد الى حد أنه تردد فى استخدام نفس لفظ « العمل » للتعبير عن العملية المادية للمجتمعين الرأسمالى والشيوعى معا . فهو يستخدم لفظ « العمل » للدلالة على ما تعنيه به الرأسمالية حاليا فى نهاية المطاف ، أعنى ذلك النشاط الذى يخلق فائض قيمة فى انتاج السلع ، أو الذى « ينتج رأسمال . « (٧٦) أما الأنواع الأخرى من النشاط فليست « عملا انتاجيا » ، ومن ثم فهى ليست عملا بالمعنى الصحيح . وهكذا فإن العمل يعنى حرمان الشخص الذى يعمل من فرصة التقدم الحر الشامل ، ومن الواضح أن تحرير الفرد هو فى مثل هذا الوضع نفيا للعمل .

ان « تجمع الأفراد الأحرار » هو فى نظر ماركس مجتمع لا تعود فيه عملية الانتاج المادية متحركة فى النمط الكامل للحياة الانسانية . ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعنى نظاما لا يكون مبدا التنظيم الاجتماعى فيه هو شمول العمل ، بل يكون هو التحقيق الكامل لكل الامكانيات الفردية . وهو يتطلع الى مجتمع يعطى كل فرد حسب حاجته ، لا حسب عمله . ولا يمكن أن يصبح البشر أحرارا الا عندما

(٧٣) ص ٦٩ .

(٧٤) القديس ماكس *Sankt Max* فى « المؤلفات الكاملة لماركس وانجلز » ، المرجع المذكور ، المجلد الخامس ، ص ١٨٥ .
(٧٥) المرجع نفسه ، ص ١٩٨ .

(٧٦) نظريات فى فائض القيمة *Theorien über den Mehrwert* ، الناشر كارل كاوتسكى *Karl Kautsky* شتتجارت ١٩٠٥ ، المجلد الاول ، ص ٢٥٨ و ٢٦٠ ومايليها .

يكون حفظ الحياة ، من الوجهة المادية ، مرتبطا بقدرات الأفراد
المجتمعين وسعادتهم ، ومتوقفا عليها .

ونستطيع الآن أن ندرك أن النظرية الماركسية قد وصلت إلى
نقطة تتناقض فيها تناقضا كاملا مع الفكرة الأساسية في الفلسفة
المثالية . فقد حلت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل . والواقع
أن هذه الفكرة الأخيرة كانت مرتبطة تاريخيا بمجتمع انفصلت فيه
القوى الذهنية للانتاج عن القوى المادية . وفي داخل هذا الإطار من
المظالم الاجتماعية والاقتصادية ، كانت حياة العقل حياة ذات شرف
أرفع . وكانت هذه الحياة تحتم التضحية الفردية من أجل نوع من
الكلى الأرفع المستقل عن النزعات والدوافع « الوضيعة » للأفراد .

ومن جهة أخرى فإن فكرة السعادة تتغلغل جذورها بعمق في
المطلب الذي يدعو إلى تنظيم اجتماعي يدع جانبا البناء الطبقي
للمجتمع . ولقد سبق لهيغل أن أنكر على نحو قاطع أن يكون لتقدم
العقل أى شأن بتحقيق السعادة الفردية . وحتى أكثر تصورات
الفلسفة الهيجلية تقدما ظلت ، كما رأينا من قبل ، تحتفظ بسلبية
النظام الاجتماعي القائم ، بل تؤازرها آخر الأمر . فمن الممكن أن يسود
العقل حتى لو كان الواقع يئن من الاحباط والاختناق الفردي : والدليل
على ذلك هو الثقافة المثالية والتقدم التكنولوجي للمجتمع المدني . أما
السعادة فلا يمكن أن تسود في واقع من هذا النوع . فالمطلب الداعي
إلى تحقيق الارضاء للأفراد الأحرار يتعارض مع كل بناء الثقافة
التقليدية . ومن ثم فإن النظرية الماركسية قد رفضت حتى الأفكار
التقدمية في المذهب الهيجلي . وكانت مقولة السعادة مظهرا واضحا
للمضمون الايجابي للمادة . بل إن المادية التاريخية ظهرت في أول
الأمر على أنها تنديد بالمادية السائدة في المجتمع البورجوازي ، وكان
المبدأ المادي في هذا الصدد أداة نقدية للعرض ، موجهة ضد مجتمع
جعل الناس مستعبدين للآليات العمياء للانتاج المادي . وفي مقابل
ذلك كانت فكرة التحقيق الحر الشامل للسعادة الفردية تعبر عن مادية
إيجابية ، أى كانت تأكيدا ايجابيا للارضاء المادي للإنسان .

لقد أطلنا إلى حد ما في عرض كتابات ماركس الأولى ، لأنها تؤكد
اتجاهات خففت حدتها في تطور نقد المجتمع بعد ماركس ، وأعني بها
عناصر النزعة الفردية الشيوعية ، والتنديد بأية « فتيشية (Fetishism)
متعلقة بتأميم وسائل الانتاج أو نمو القوى الانتاجية ، واخضاع هذه

العوامل كلها لفكرة التحقيق الحر للفرد . ومع ذلك فلو نظرنا الى كتابات ماركس الأولى من جميع أوجهها ، لبدت مجرد مراحل تمهد لنظريته الناضجة. ، وهى مراحل لا ينبغي أن يبالغ المرء فى تأكيدها .

⑥ تحليل عملية العمل

ترتكز نظريات ماركس على الافتراض القائل ان عملية العمل تتحكم فى الوجود الانسانى كله ، وبذلك تضىفى على المجتمع نمطه الأساسى . وبقي عليه أن يقدم تحليلا دقيقا لهذه العملية . فقد نظرت الكتابات الأولى الى العمل على أنه الشكل العام لصراع الانسان مع الطبيعة . « ان العمل أولا عملية تحدث بين الانسان والطبيعة ، عملية يكون فيها الانسان وسيطا ومنظما وموجها للتفاعلات المادية بينه وبين الطبيعة ، بواسطة فعله الخاص » (٧٧) وفى هذا الصدد يعد العمل أساسيا بالنسبة الى كل أشكال المجتمع .

ويصف ماركس التنظيم الرأسمالى للعمل فى مقالاته الأولى بأنه « اغتراب » ومن ثم فهو شكل « غير طبيعى » ، متدهور ، من أشكال العمل . وهنا يثار السؤال : كيف أصبح هذا التدهور ممكنا ؟ وهذا السؤال ليس سؤالا عن أمر واقع فحسب ، ما دام العمل المفترق لا يبدو واقعا الا اذا نظر اليه فى ضوء الغائه . فتحليل الشكل السائد للعمل هو فى الوقت ذاته تحليل للمقدمات المؤدية الى الغائه .

وبعبارة أخرى فان ماركس ينظر الى الأوضاع القائمة للعمل وفى ذهنه نفيها أو الغاؤها فى مجتمع حر بالفعل . فمقولاته سلبية ، وهى فى الوقت ذاته ايجابية : اذ أنها تعرض أمرا واقعا سلبيا فى ضوء حله الايجابى ، وتكشف الحالة الحقيقية فى المجتمع القائم بوصفها مقدمة لانتقاله الى شكل جديد . والواقع أن كل التصورات الماركسية تمتد فى هذين الاتجاهين ، اللذين يمثل أولهما العلاقات الاجتماعية القائمة فى

(٧٧) راس المال ، المرجع نفسه ، المجلد الاول ، ص ١٩٧ .

تعقدها ، ويمثل ثانيهما مجموعة العناصر الكامنة في الواقع الاجتماعي ،
والؤدية الى تحويله الى نظام اجتماعي حر . هذا المضمون المزدوج يتحكم
في كل تحليل ماركس لعملية العمل . وسوف نقدم الآن عرضا للنتائج
التي ينتهي اليها في هذا التحليل . (٧٨)

في النظام الاجتماعي السائد ، ينتج العمل سلعا . والسلع قيم
انتفاعية use-values تتبادل في السوق . وكل نتاج للعمل قابل
للتبادل ، من حيث هو سلعة ، بكل نتاج آخر للعمل . فله قيمة تبادلية
تجعله معادلا لكل السلع الأخرى . هذا التجانس الشامل ، الذي تتعادل
به كل السلع فيما بينها ، لا يمكن أن يعزى الى القيمة الانتفاعية للسلع،
اذ أنها لا تتبادل ، من حيث هي قيم انتفاعية ، الا بقدر ما تكون مختلفة
بعضها عن البعض . أما قيمتها التبادلية فهي « علاقة كمية خالصة » .
« ان القيمة التبادلية لنوع معين من القيم الانتفاعية تعادل قيمة أي
نوع آخر ، اذا أخذ بنسبته الصحيحة . فالقيمة التبادلية لقصر يمكن
أن يعبر عنها بعدد معين من علب طلاء الأحذية (الورنيش) . وبالعكس
فان صانعي طلاء الأحذية في لندن قد عبروا عن القيمة التبادلية لعلب
الطلاء العديدة التي ينتجونها على شكل قصور . وهكذا فان السلع ،
بغض النظر تماما عن أشكالها الطبيعية ، ودون اعتبار للنوع الخاص من
الحاجات الذي تستخدم هذه السلع قيما انتفاعية له ، يمكن أن تتساوى
بمقادير معينة ، ويحل بعضها محل بعض في التبادل ، وتعامل على أنها
متعادلة » ، وتكون كلها نوعا واحدا « بالرغم من تنوع مظهرها . » (٧٩)
لما سبب هذا التجانس فينبغى أن يلتمس في طبيعة العمل .

ان السلع جميعا نواتج للعمل الانساني ، وهي « عمل متموضع
أو متجسد » ، والسلع جميعا ، من حيث هي تجسيد للعمل الاجتماعي
« هي تبلور لجوهر واحد » (٨٠) وفي البداية يبدو هذا العمل معادلا
في تنوعه للقيم الانتفاعية التي ينتجها . فالعمل الذي يبذل في انتاج
القمح مختلف تماما عن ذلك الذي يستخدم في انتاج الأحذية أو

(٧٨) يعد أفضل شرح للاتجاهات الأساسية في النظرية الاقتصادية الماركسية هو
ذلك الذي قدمه هنريك جروسمان Henryk Grossmann في كتابه : « قانون التراكم
والانهيار في النظام الرأسمالي Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz
des Kapitalistischen Systems » ليتسج ١٩٢٩ .

(٧٩) « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » ، ص ٢١ .

(٨٠) المرجع نفسه ، ص ٢٢ .

المدافع . « وما يبدو في الواقع على أنه أختلاف في القيم الانتفاعية ، هو — في عملية الانتاج — اختلاف في العمل الذي ينتج هذه القيم الانتفاعية . » (٨١) واذن ، فاذا كانت السمة المشتركة بين السلع هي العمل ، فلا بد أن يكون ذلك عملا جرد من التمييزات الكيفية . وبذلك لا يتبقى الا العمل من حيث هو مقدار **قوة العمل** التي تبذل في انتاج سلعة . هذه القوة « سيان عندها شكل العمل ومضمونه وفرديته » ، ومن ثم فانها تقبل القياس الكمي الخالص ، الذي ينطبق على كل أنواع العمل الفردي بقدر متساو . ومعيار هذا القياس يعطيه لنا **الزمن** . « فكما أن الوجود الكمي للحركة هو الزمن ، فان الوجود الكمي للعمل هو بالمثل زمن العمل . » فاذا جردنا العمل من كل تخصص مميز ، فان الفعل الواحد من أفعال العمل لا يتميز عن الآخر الا بالمدة التي يستغرقها . في هذا الشكل « المجرد ، الكلي » ، يمثل العمل 'سمة' المشتركة بين كل السلع ، وهي السمة التي تؤلف قيمتها التبادلية . أن العمل الذي يخلق القيمة التبادلية هو ... عمل مجرد ، عام . » (٨٢)

ولكن حتى هذا القياس الزمني للعمل يظل منطويا على عنصر فردي . فكمية زمن العمل الذي يقضيه عمال مختلفون في انتاج نوع واحد من السلع تختلف تبعا لحالتهم الجسمية والذهنية ، وحسب استعدادهم الفني . ومن الممكن أن تلغى هذه الفروق الفردية في خطوة أخرى من خطوات الرد أو التجريد ، اذ يحسب زمن العمل على أساس المعيار الفني المتوسط السائد في الانتاج ، وبذلك يكون الزمن الذي يحدد القيمة التبادلية هو « زمن العمل اللازم اجتماعيا . » فزمن العمل الذي تنطوي عليه سلعة هو زمن العمل **الضروري** لانتاجها ، أي أنه زمن العمل اللازم لانتاج قطعة أخرى من نفس السلعة في نفس الظروف العامة للانتاج . » (٨٣)

وهكذا يصل ماركس الى أن ظاهرة العمل تشتمل على نوعين مختلفين كل الاختلاف من العمل : (١) **العمل العيني المحدد** ، الذي يناظر قيما انتفاعية عينية محددة (كالنجارة ، وصناعة الأحذية ، والعمل الزراعي ، الخ) (٢) **والعمل المجرد الكلي** ، كما تعبر عنه القيم

(٨١) ص ٢٢ .

(٨٢) ص ٢٣ .

(٨٣) ص ٢٦ .

التبادلية المختلفة للسلع . (٨٤) وكل فعل واحد من أفعال العمل في انتاج السلع يشتمل على العمل المجرد والعمل العيني معا - مثلما أن اى انتاج للعمل الاجتماعى يمثل قيمة تبادلية وقيمة انتفاعية معا . غير أن العملية الاجتماعية للانتاج ، عندما تحدد قيمة السلع ، تدع جانبا اختلافات العمل العيني ، ولا تحتفظ بمعيار للقياس سوى مقدار العمل المجرد الضرورى الذى تتضمنه السلعة .

والنتيجة التى ينتهى اليها ماركس ، من أن قيمة السلع تتحدد بمقدار العمل المجرد ، اللازم اجتماعيا لانتاجها ، هى القضية الأساسية فى « نظرية القيمة المبنية على العمل » عنده . وهو لا يقدم هذه النتيجة على أنها نظرية ، بل على أنها وصف لعملية تاريخية . ذلك لأن ارجاع العمل العيني الى العمل المجرد « يبدو كما لو كان تجريدا ، ولكنه تجريد يحدث يوميا فى عملية الانتاج الاجتماعية . » (٨٥) ولما كانت نظرية القيمة المبنية على العمل هى فهم نظرى لعملية تاريخية ، فانها لا يمكن أن تعرض على أنها نظرية خالصة .

ومن الحقائق المعروفة أن ماركس كان يرى أن اكتشافه للطابع المزدوج للعمل هو الاسهام الأصيل الذى أضافه الى النظرية الاقتصادية، وهو محور أى فهم واضح للاقتصاد السياسى . (٨٦) فقد اتاح له تمييزه بين العمل العيني والعمل المجرد أن يتوصل الى استبصارات كان من الضرورى أن تغيب عن أنظار الاقتصاد السياسى الكلاسيكى ، الذى لم يكن يستخدم الا أدوات تصورية نظرية . فالاقتصاديون الكلاسيكيون كانوا يرون أن « العمل » هو المصدر الوحيد لكل ثروة اجتماعية ، وفاتهم أن العمل المجرد ، الكلى ، هو وحده الذى يخلق القيمة فى المجتمع المنتج للسلع ، على حين أن العمل العيني المحدد يقتصر على حفظ القيم الموجودة من قبل ، وتحويلها . ففى انتاج القطن مثلا تقتصر مهمة الغزل ، وهو النشاط العيني للعامل الفرد ، على تحويل قيمة وسائل الانتاج الى الناتج نفسه . أى أن النشاط العيني لا يزيد من قيمة الناتج . ولكن الناتج يظهر فى السوق بقيمة جديدة تضاف الى قيمة وسائل الانتاج . هذه القيمة الجديدة ناتجة عن اضافة مقدار

(٨٤) ص ٣٣ .

(٨٥) ص ٢٤ .

(٨٦) رأس المال ، المجلد الاول ، ص ٤٨ .

معين من العمل المجرد ، أى من قوة العمل بغض النظر عن شكلها العيني،
فى عملية انتاج موضوع العمل . ولما كان العامل لا يقوم بجهد مزدوج
فى الوقت الواحد ، فان النتيجة المزدوجة (حفظ القيمة ، وخلق قيمة
جديدة) لا يمكن تفسيرها الا بالطابع المزدوج لعمله . « ان مجرد اضافة
مقدار معين من العمل يؤدى الى اضافة قيمة جديدة ، ونتيجة لنوع
هذا العمل المضاف ، فان القيم الأصلية لوسائل الانتاج تظل محفوظة فى
النتاج . » (٨٧)

والعملية التى تصبح فيها قوة العمل وحدة كمية مجردة ، تميز
« شكلا اجتماعيا على التخصيص للعمل » ، وهو شكل ينبغى التفرقة
بينه وبين ذلك الشكل الذى هو « الوضع الطبيعى للوجود
الانسانى » (٨٨) ، وأعنى به العمل من حيث هو نشاط منتج يستهدف
تسخير الطبيعة واستغلالها . هذا الشكل الاجتماعى على التخصيص
للعمل هو الشكل السائد فى الرأسمالية .

ففى ظل الرأسمالية ، ينتج العمل سلعا ، أى نواتج للعمل تبدو
على هيئة قيم تبادلية . ولكن كيف يتجه نظام الانتاج الشامل للسلع
هذا ، الذى لا يستهدف مباشرة اشباع حاجات الفرد ، الى تحقيق
هذه الحاجات ؟ وكيف يعرف المنتجون المستقلون أنهم ينتجون **قيما**
انتفاعية فعلية ؟

ان القيم الانتفاعية ووسائل لاشباع الحاجات البشرية . ولما كان
كل شكل من أشكال المجتمع ينبغى عليه أن يشبع حاجات أفرادة بقدر
ما ، لكى يحفظ حياتهم ، « فان القيمة الانتفاعية للأشياء تظل شرطا
ضروريا » لانتاج السلع . و فى ظل نظام السلع تكون حاجة الفرد جزءا
من « الحاجة الاجتماعية » التى تظهر فى السوق . ويحدث توزيع القيم
الانتفاعية وفقا للتوزيع الاجتماعى للعمل . ويفترض اشباع حاجة من
الحاجات أن تكون القيم الانتفاعية متوافرة فى السوق ، على حين أن
هذه القيم لن تظهر فى السوق الا اذا كان المجتمع راغبا فى تخصيص
قدر من وقت عمله لانتاجها . فلا بد من قدر معين من السلع الانتاجية
والاستهلاكية للمحافظة على المجتمع بمستواه السائد . « وهنا تبدو
الحاجة الاجتماعية ، أى القيمة الانتفاعية على نطاق اجتماعى ، على

(٨٧) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٨٨) مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى ، ص ٣٢ .

أنها عامل متحكم في كمية العمل الاجتماعي الذي ينبغي على مختلف المجالات الخاصة للانتاج أن تقدمه . « (٨٩) فهناك نسبة معينة من وقت العمل تنفق في انتاج الآلات والمباني والطرق والمنسوجات والقمح والمدافع والعطور ، الخ . ويقول ماركس ان « المجتمع » هو الذي يوزع وقت العمل المتوافر ، على أنواع الانتاج هذه . ولكن المجتمع ليس ذاتا واعية . والمجتمع الرأسمالي لا يأخذ بنظام التضامن أو التخطيط الكامل . فكيف إذن يوزع وقت العمل على مختلف أنواع الانتاج وفقا للحاجات الاجتماعية ؟

ان الفرد « حر » . ولا يجوز لأية سلطة أن تعرفه الطريقة التي ينبغي عليه أن يعيش بها ، فلكل شخص أن يختار العمل الذي يروف له . وقد يقرر شخص أن ينتج أحذية ، وشخص آخر أن ينتج كتباً ، وثالث أن ينتج البنادق ، ورابع أن يدير أديرة ذهبية . ولكن المنتجات التي ينتجها كل منهم سلع ، أي قيم انتفاعية ليست له ، بل لأفراد آخرين . ولا بد أن يبادل كل شخص منتجاته بالقيم الانتفاعية الأخرى التي تشبع حاجاته . وبعبارة أخرى فاشباع حاجاته الخاصة يفترض مقدماً أن منتجاته سوف تسد حاجة اجتماعية . ولكنه لا يستطيع أن يعرف ذلك مقدماً . بل انه لن يعلم ان كان الوقت الذي أنفقه هو وقت عمل اجتماعي الا عندما يجلب منتجات عمله الى السوق . وسوف تكشف له القيمة التبادلية لمنتجاته ان كانت تسد حاجة اجتماعية أم لا . فاذا استطاع أن يبيعها بتكلفة انتاجها ، أو بسعر يزيد على هذه التكلفة ، كان معنى ذلك أن المجتمع على استعداد لتخصيص مقدار من وقت عمله لانتاجها ، والا لكان مضيعة لوقت عمله عبثاً ، أو لم يكن ينفق وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية . فالقيمة التبادلية لسلعه هي التي تحدد مصيره الاجتماعي . و « الصورة التي يطبق بها هذا التوزيع النسبي للعمل ، في حالة للمجتمع يظهر فيها الارتباط المتبادل للعمل الاجتماعي على شكل تبادل شخصي لمنتجات العمل الفردية ، هي بعينها القيمة التبادلية لهذه المنتجات » ، (٩٠) وهي بذلك تحدد نسبة تحقيقها للحاجة الاجتماعية .

(٨٩) رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ٧٤٥ .

(٩٠) ماركس : « رسائل الى الدكتور كوجلان » ، الناشر : International

Publishers ، نيويورك ١٩٣٦ ، رسالة بتاريخ ١١ يوليو ١٨٦٨ (ص ٧٣ - ١٤) .

ويسمى ماركس هذه الآلية التى يوزع بها المجتمع المنتج للسلع وقت العمل المتاح له بين مختلف فروع الانتاج باسم **قانون القيمة** . وعن طريق السوق تتكامل الفروع المختلفة التى ظهرت مستقلة فى تطور المجتمع الحديث ، اذ أن القيمة التبادلية للسلع المنتجة تمثل ، فى السوق ، مقدار الحاجة الاجتماعية التى تسدها هذه السلع .

وهكذا فان تزويد المجتمع بقيم انتفاعية هو أمر يحكمه قانون القيمة ، الذى حل محل حرية الفرد . فالفرد يعتمد ، فى اشباع حاجاته ، على السوق ، لأنه يشتري الوسائل التى تحقق هذا الاشباع على شكل قيم تبادلية . وهو يجد أن القيم التبادلية للمنتجات التى يرغب فيها هى مقدار محدد مقدما ، ليس له هو ذاته ، من حيث هو فرد ، أى سلطان عليه .

وفضلا عن ذلك فان الحاجة الاجتماعية التى تظهر فى السوق ليست هى ذاتها الحاجة الحقيقية ، بل هى « الحاجة الاجتماعية السوية » فحسب . فالمطالب المختلفة تتوقف على القوة الشرائية للأفراد ، وبالتالي على « العلاقات المتبادلة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ومركزها الاجتماعى النسبى . » (٩١) ويؤدى مركز الطبقة التى ينتمى اليها الفرد الى تشكيل رغباته وحاجاته ، والى تقييدها فى حالة الأغلبية الساحقة ، بحيث لا يستطيع الفرد التعبير عن حاجته الحقيقية . ويلخص ماركس هذا الوضع بقوله : « **ان الحاجة الى السلع فى السوق ، أى الطلب ، تختلف كميا عن الحاجة الاجتماعية الفعلية** » (٩٢)

وحتى لو كانت السوق تعبر عن الحاجة الاجتماعية الفعلية ، لظل قانون القيمة ساريا بوصفه آلية عمياء خارج نطاق السيطرة الواعية للأفراد ، ولظل يمارس ضغطا أشبه بضغط قانون طبيعى *Naturgesetz* (٩٣) تؤدى الضرورة التى يتسم بها الى تأكيد حكم الصدفة العشوائية على المجتمع ، بدلا من أن تؤدى الى استبعاده . والواقع أن نظام ربط الأفراد المستقلين بعضهم ببعض عن طريق وقت العمل الضرورى المتضمن فى السلع التى يتبادلونها - هذا

(٩١) رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ٢١٤ .

(٩٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣ .

(٩٣) رسائل الى كوجلمان ، ١١ يولييه ١٨٦٨ .

النظام قد يبدو متصفاً بأكبر قدر من المعقولية . ولكنه لا ينظم في حقيقة الأمر سوى التبديد وانطدام التناسب .

« ان المجتمع يشتري السلع التي يطلبها بأن يخصص لانتاجها قدراً من وقت عمله المتوافر . وهذا يعنى أن المجتمع يشتريها بانفاق مقدار محدد من وقت العمل الذي يتحكم فيه . أما ذلك الجزء من المجتمع ، الذي يكلفه نظام تقسيم العمل بمهمة استخدام عمله في انتاج السلعة المطلوبة ، فلا بد أن يعطى ما يعادله من عمل اجتماعى آخر ، يتجسد في سلع يريدونها هذا الجزء . غير أنه لا يوجد ارتباط ضرورى، بل يوجد ارتباط عرضى فقط ، بين حجم الطلب الاجتماعى على سلعة معينة ، والحجم الذى يمثله انتاج هذه السلعة في الانتاج الكلى ، أو مقدار العمل الاجتماعى الذى ينفق على هذه السلعة صحيح أن كل سلعة فردية ، أو كل مقدار محدد من أى نوع من السلع ، ربما لم تكن تحتوى الا على العمل الاجتماعى اللازم لانتاجها ، وبذلك فان القيمة السوقية لهذه الكتلة بأكملها من السلع المنتمية الى نوع معين لا تمثل الا العمل الضرورى . ومع ذلك فاذا كانت هذه السلعة قد أنتجت زيادة على الطلب المؤقت للمجتمع عليها ، فان العمل الاجتماعى يكون قد بدد بمقدار هذه الزيادة ، وفي هذه الحالة تمثل تلك الكتلة من السلع مقداراً من العمل في السوق اقل بكثير مما هو متضمن فيها بالفعل . » (٩٤)

فمن وجهة نظر الفرد ، لا يؤكد قانون القيمة ذاته الا بعد أن يكون الضرر قد وقع فعلاً ، ويكون تبديد العمل أمراً لا مفر منه . ولكن السوق تعمل على تقويم الحرية الفردية ومعاقبتها ، اذ أن أى انحراف عن وقت العمل اللازم اجتماعياً يعنى الهزيمة في الصراع الاقتصادى القائم على المنافسة ، وهو الصراع الذى يحفظ الناس من خلاله حياتهم في هذا النظام الاجتماعى .

لقد كان السؤال الموجه لتحليل ماركس هو : كيف يزود المجتمع الرأسمالى أفرادَه بالقيم الانتفاعية الضرورية ؟ وقد كشفت الاجابة عن عملية تجتمع فيها الضرورة العمياء بالصدفة والفوضى والاحباط . ولقد كان ادخال مقولة القيمة الانتفاعية ادخالا لعامل منسى ، أعنى عاملاً نسيه الاقتصاد السياسى الكلاسيكى الذى لم يكن يهتم الا بظاهرة

القيمة التبادلية . وهذا العامل يصبح ، في النظرية الماركسية ، أداة تكشف النقاب عن التشيؤ reification الغامض المحير لعالم السلع . ذلك لأن وضع مقولة القيمة الانتفاعية في موقع مركزي من التحليل الاقتصادي يعنى التشكيك بقوة فيما اذا كانت العملية الاقتصادية تفي بالحاجات الحقيقية للأفراد ، وفي كيفية وفائها بهذه الحاجات . وهو يكشف ، من وراء علاقات التبادل السائدة في النظام الرأسمالي ، عن العلاقات الانسانية الفعلية ، التي تشوه بحيث تصبح « كلا ذا طابع سلبي » ، والتي تنظمها قوانين اقتصادية لا يسيطر عليها أحد . (٩٥) وقد تبين لماركس من تحليله أن قانون القيمة هو « الشكل العام للعقل » في النظام الاجتماعي القائم . فقانون القيمة كان هو الشكل الذي أكدت به المصلحة المشتركة (أى المحافظة على المجتمع) ذاتها من خلال الحرية الفردية . وقد تبين أن هذا القانون ، وإن كان يتكشف في السوق ، يرجع أصله الى عملية الانتاج (إذ أن وقت العمل الضروري اجتماعيا ، الذي يرجع أصله اليه ، هو وقت الانتاج) . ولهذا السبب فإن تحليل عملية الانتاج هو وحده الكفيل بالإجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا . فهل يستطيع هذا المجتمع ، في أى وقت ، أن يفي بوعده : وهو تحقيق الحرية الفردية داخل كل يسوده العقل ؟

يفترض تحليل ماركس للانتاج الرأسمالي أن المجتمع الرأسمالي قد حرر الفرد بالفعل ، وأن الناس يدخلون العملية الانتاجية وهم أحرار متساوون ، وأن العملية تدور على أساس الحكمة الباطنة الكامنة فيها . فماركس ينسب الى المجتمع المدني أفضل الأوضاع الممكنة ، ويتجاهل كل المعوقات المعقدة . وتؤدي التجريبات التي يتضمنها المجلد الأول من كتاب « رأس المال » (كالقول مثلا أن السلع تتبادل وفقا لقيمتها . وأن التجارة الخارجية مستبعدة ، الخ) الى تصوير الواقع على نحو « يتفق مع مفهومه » . (٦٩) وهذا اجراء منهجى يمشى مع الفكرة

(٩٥) عندما أعلن ماركس أن القيم الانتفاعية تقع خارج نطاق النظرية الاقتصادية، كان في البداية يصف الوضع الفعلي القائم في علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي . أما تحليله الخاص فيبدأ بقبوله ، وتفسيره ، للحقيقة القائلة ان القيم الانتفاعية لا تظهر في النظام الرأسمالي الا بوصفها « المستودع المادى للقيمة التبادلية » (المرجع المذكور ، المجلد الاول ، ص ٤٣) . وبعد ذلك يعمل نقده على تفنيد الطريقة الرأسمالية في النظر الى القيم التبادلية ، ويحدد هدفه بأنه « اقتصاد تلغى فيه هذه العلاقة تماما . » (٩٦) انظر مثلا : رأس المال ، المجلد الثالث ، ص ١٩٦ ، ٢٠٦ ، ٢٢٣ .

الجدلية . فعدم التطابق بين الوجود والماهية ينتمى الى صميم الواقع . ولو اقتصر التحليل على الأشكال التى يظهر عليها الواقع ، لما أمكنه أن يصل الى البناء الأساسى الذى ترجع اليه هذه الأشكال ، والذي يرتد اليه ما فيها من قصور . فالكشف عن ماهية الرأسمالية يقتضى القيام بتجريد مؤقت لتلك العناصر التى يمكن أن تعزى الى شكل عارض أو غير كامل من أشكال الرأسمالية .

ومنذ البداية ينظر تحليل ماركس الى الانتاج الرأسمالى على أنه كل تاريخى . فطريقة الانتاج الرأسمالية هى شكل تاريخى خاص لانتاج السلع ، ظهر فى ظل ظروف « التراكم الأولى » ، كطرد الفلاحين بالجملة من أراضيهم ، وتحويل الأراضي الصالحة للزراعة الى مراعى تقدم الصوف اللازم لصناعة المنسوجات النامية ، وتراكم مقادير كبيرة من الثروة عن طريق نهب المستعمرات الجديدة ، وانهيار نظام الطوائف الحرفية عندما واجه قوة التاجر وصاحب المصنع . وأدت هذه العملية الى ظهور العامل الحديث ، المتحرر من كل اعتماد على السادة الاقطاعيين و « المعلمين » الحرفيين ، وان كان بالمثل محروما من الوسائل والأدوات التى يمكنه بها الانتفاع من قوة عمله لتحقيق أغراضه الخاصة (٩٧) . لقد كانت لدى ذلك العامل حرية بيع قوة عمله لأولئك الذين يملكون هذه الوسائل والأدوات ، ويملكون الأرض ، ومواد العمل ، والوسائل الصحيحة للانتاج . وأصبحت قوة العمل ووسائل تحقيقها المادى سلعا يحوزها ملاك مختلفون . وقد حدثت هذه العملية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وترتب عليها ، مع توسع انتاج السلع على نطاق شامل ، توزيع جديد للطبقات فى المجتمع . فأصبحت هناك طبقتان رئيسيتان تواجه كل منهما الأخرى : المنتفعون من التراكم الأولى ، والنماهير الفقيرة المحرومة من وسائل ارتزاقها السابقة .

لقد كان هؤلاء الآخرون متحررين بحق . فقد ألغى الاعتماد « الطبيعى » والشخصى الذى كان سائدا فى النظام الاقطاعى . « ان تبادل السلع لا ينطوى ، بذاته ، على أية علاقات اعتماد سوى تلك التى تنتج عن طبيعته ذاتها . » (٩٨) كان كل شخص حرا فى أن يتبادل السلع التى يملكها . وقد مارست الجماعة الأولى هذه الحرية عندما استخدمت ثروتها فى تملك وسائل الانتاج والانتفاع منها ، على حين أن

(٩٧) المجلد الاول ، ص ٦٢٢ - ٣ .

(٩٨) المجلد الاول ، ص ١٨٦ .

الجمهير تمتعت بحرية بيع السلعة الوحيدة الباقية لديها ، وهي قوة عملها .

وبذلك تحققت الشروط الأولية للرأسمالية : عمل مأجور حر .
وملكية خاصة لوسائل الانتاج . ومنذ هذه اللحظة ، كان في إمكان الانتاج الرأسمالي أن يسير في طريقه بقوته الخاصة وحدها . فالسلع تتبادل بمحض ارادة مالكيها الذين يدخلون السوق متحررين من كل قهر خارجي ، مستمتعين تماما بمعرفة أن سلعهم سوف تتبادل على أساس متكافئ ، وأن العدالة الكاملة هي التي ستسود . كذلك فإن القيم التبادلية لكل سلعة تتحدد بواسطة وقت العمل الضروري ، المطلوب لانتاجها ، وقياس وقت العمل هذا يبدو أكثر المعايير الاجتماعية حيادا ونزاهة . فضلا عن ذلك فإن الانتاج يبدأ بعقد حر يبيع فيه أحد الطرفين قوة عمله للآخر . ووقت العمل اللازم لانتاج قوة العمل هذه هو وقت العمل الذي ينفق في صنع سلع تكفي لاعاشة العامل . ويدفع المشتري ثمن هذه السلعة . وليس هناك شيء يتدخل في العدالة الكاملة لعقد العمل ، إذ أن الطرفين معا يعاملان على قدم المساواة ، بوصفهما مالكين حريين للسلع . وهما « يتعاملان كل مع الآخر على أساس تساوي حقوقهما ، مع فارق واحد ، هو أن أحدهما مشتر والآخر بائع ، ومن ثم فكلاهما متساو في نظر القانون » . وهكذا يبدو أن عقد العمل ، وهو أساس الانتاج الرأسمالي ، هو تحقيق للحرية والمساواة والعدالة .

ولكن قوة العمل هي نوع خاص من السلع . فهي السلعة الوحيدة التي تكون قيمتها الانتفاعية « مصدرا ، لا للقيمة فقط ، بل لقيمة أكثر مما فيها » (٩٩) . هذه « القيمة الفائضة » ، التي يخلقها العمل الكلي المجرد المختفى وراء صورته العينية ، تعود على مشتري قوة العمل دون أي مقابل ، ما دامت لا تظهر بوصفها سلعة مستقلة . فقيمة قوة العمل المباعة للرأسمالي يحل محلها جزء من الوقت الذي يشتغل فيه العامل فعلا ، أما بقية هذا الوقت فلا يدفع عنه أجر . ويمكن تلخيص التعبير الذي قدمه ماركس لطريقة ظهور فائض القيمة على النحو الآتي : ان انتاج السلعة ، أي قوة العمل ، يقتضي جزءا من يوم عمل ، على حين أن العامل يشتغل بالفعل يوما كاملا . فالقيمة التي يدفعها الرأسمالي

جزء من القيمة الفعلية لقوة العمل المستخدمة ، على حين أن الجزء الآخر من هذه القوة يعود على الرأسمالى دون أن يدفع عنه شيئا . ولكن هذه الحجة ، لو عزلت عن نظرة ماركس الكاملة الى العمل ، لظلت منطقية على عنصر عرضى . وواقع الأمر أن عرض ماركس لانتاج القيمة الفائضة يرتبط ارتباطا وثيقا بتحليله للطابع المزدوج للعمل ، وينبغى أن يفسر فى ضوء هذه الظاهرة .

ان الرأسمالى يدفع القيمة التبادلية للسلعة ، وهى قوة العمل، ويشتري قيمتها الانتفاعية ، أعنى العمل . « ان قيمة قوة العمل ، والقيمة التى تخلقها قوة العمل هذه فى عملية العمل ، هما مقداران مختلفان كل الاختلاف . » (١٠٠) والرأسمالى يسوق قوة العمل التى اشتراها الى العمل أمام جهاز الانتاج . فعملية العمل تتضمن عنصرا موضوعيا وعنصرا ذاتيا : وسائل الانتاج من جهة ، وقوة العمل من جهة أخرى . وقد اتضح من تحليل الطابع المزدوج للعمل أن العنصر الموضوعى لا يخلق قيمة جديدة — فقيمة وسائل الانتاج تعود الى الظهور ببساطة فى الناتج . « ولكن الأمر يختلف فى حالة العنصر الذاتى لعملية العمل ، أى فى حالة ممارسة قوة العمل . ففى الوقت الذى يقوم العامل فيه ، بفضل الطابع الخاص ، والغاية المحددة التى يتخذها عمله ، بالاحتفاظ بقيمة وسائل الانتاج ونقلها الى الناتج ، يقوم هذا العامل نفسه ، فى الوقت ذاته ، بخلق قيمة جديدة أو مضافة فى كل لحظة ، نتيجة لمجرد ممارسته لعمله . » (١٠١) فصفة حفظ القيمة عن طريق اضافة قيمة جديدة يمكن أن تعد « موهبة طبيعية » لقوة العمل ، « لا تكلف العامل شيئا ، ولكنها تجلب للرأسمالى نفعا كبيرا . » (١٠٢) وهذه الخاصية التى يملكها العمل الكلى المجرد ، المختفى وراء أشكاله العينية ، وان تكن هى المصدر الوحيد للقيمة الجديدة ، ليست لها هى ذاتها قيمة خاصة . وهكذا فان عقد العمل ينطوى بالضرورة على استغلال .

واذن فالطابع المزدوج للعمل هو الشرط الذى يجعل فائض القيمة ممكنا . ونتيجة لاتخاذ العمل هذا الشكل المزدوج ، فان التملك الخاص

١٠٠) ص ٢١٥ - ١٦ .

١٠١) ص ٢٣١ .

١٠٢) ص ٢٣٠ .

لقوة العمل يؤدي حتما الى الاستغلال . وهذه النتيجة تنجم عن نفس طبيعة العمل كلما أصبحت قوة العمل سلعة .

على أنه لكي تصبح قوة العمل سلعة ، ينبغي أن يكون هناك عمل « حر » : أي أن الفرد ينبغي أن يكون حرا في بيع قوة عمله لمن هو حر وقادر على شرائها . ويعد عقد العمل رمزا لهذه الحرية والمساواة والعدالة بالنسبة الى المجتمع المدني . وهكذا فإن هذا الشكل التاريخي للحرية والمساواة والعدالة ، هو الشرط الضروري للاستغلال . ويلخص ماركس المسألة كلها في فقرة رائعة :

« (ان المنطقة) التي يجرى داخلها بيع قوة العمل وشراؤها هي في واقع الأمر جنة عدن بالنسبة الى حقوق الانسان . ففيها وحدها تحكم الحرية والمساواة ، والملكية ، وبنتم . الحرية ، لأن مشترى السلعة ، أعنى قوة العمل ، وبائعها لا يخضعان الا لارادتهما الحرة . فهما يتعاقدان بوصفهما فاعلين متمتعين بالحرية ، والاتفاق الذي يصلان اليه ليس الا الشكل الذي يضيفان به تعبيرا قانونيا مشروعا على ارادتهما المشتركة . والمساواة ، لأن كلا منهما يدخل في علاقة مع الآخر ، وكأنه مجرد مالك للسلع ، وكأنهما يتبادلان شيئا بما يعادله . والملكية ، لأن كلا منهما لا يتصرف الا فيما يملكه . وأخيرا بنتم ، لأن كلا منهما لا ينظر الا الى نفسه . والقوة الوحيدة التي تجمعهما سويا ، وتجعلهما في علاقة كلا بالآخر ، هي الانانية ، والكسب ، والمصالح الخاصة لكل منهما . ان كلا لا ينظر الا الى نفسه ، ولا أحد يعبا بالآخرين ، ونظرا الى كونهم يفعلون ذلك فانهم جميعا - وفقا للانسجام المقدر بين الأشياء ، أو تحت رعاية العناية الواعية بكل شيء - يعملون معا من أجل تحقيق منفعتهم المتبادلة ، ومن أجل الصالح العام ونفع الكل . » (١٠٣)

ان عقد العمل الذي يستمد منه ماركس الارتباط الأساسي بين الحرية والاستغلال ، هو النموذج الأساسي لكل العلاقات في المجتمع المدني . فالعمل هو الطريقة التي ينمي بها الناس قدراتهم وحاجاتهم في الصراع مع الطبيعة والتاريخ ، والاطار الاجتماعي المفروض على العمل هو الشكل التاريخي للحياة ، الذي خلغته البشرية على نفسها . وقد أدت المضامين التي ينطوي عليها عقد العمل بماركس الى أن يدرك أن العمل يؤدي الى استغلاله الخاص ، ويبقى على هذا الاستغلال .

وبعبارة أخرى ، ففي المسار المستمر للمجتمع الرأسمالي ، تنتج الحرية ضدها وتبقى عليه . وعلى هذا النحو يكون التحليل نقدا داخليا للحرية الفردية كما تظهر في المجتمع الرأسمالي ، وكما تتطور بخطوات موازية لتطور الرأسمالية . فالقوى الاقتصادية للرأسمالية ، لو تركت تسير من تلقاء ذاتها ، لخلقت الاستعباد والفاقة ، وأدت الى تفاقم الصراع الطبقي . وهكذا فان حقيقة هذا الشكل للحرية هي نفيها .

ان العمل « الحى » ، أو قوة العمل ، هو العامل الوحيد الذى يزيد من قيمة ناتج العمل الى ما يتجاوز قيمة وسائل الانتاج . وهذه الزيادة فى القيمة تحول ناتج العمل الى عناصر مكونة لرأس المال . ومن ثم فان العمل لا ينتج استغلاله الخاص ، بل ينتج أيضا وسائل استغلاله ، أعنى رأس المال (١٠٤) .

ومن جهة أخرى فان رأس المال يقتضى أن تحول القيمة الفائضة من جديد الى رأسمال . ولو كان الرأسمالى يستهلك فائض القيمة الذى يحصل عليه بدلا من أن يستثمره من جديد فى عملية الانتاج ، لما عاد الانتاج يدر عليه ربحا ، ولاختفى الحافز من انتاج السلع . « ان التراكم يتمثل فى عودة تكوين رأس المال على نطاق يتزايد باطراد (١٠٥) ، وهذا بدوره لا يكون ممكنا الا بالانتفاع على نحو متزايد من قوة العمل فى انتاج السلع . فالانتاج الرأسمالى على نطاق متزايد الاتساع يعد مساويا لازدياد الاستغلال على نفس المستوى . وتراكم رأس المال يعنى الفقر المتزايد للجماهير ، و « زيادة البروليتاريا » (١٠٦) .

ومع كل هذه السمات السلبية ، فان الرأسمالية تنمى القوى الانتاجية بمعدل سريع . ذلك لأن المقتضيات الكامنة فى رأس المال تقتضى زيادة فائض القيمة عن طريق الزيادة فى انتاجية العمل (بالترشييد والتكثيف) . ولكن التقدم التكنولوجى يقلل من كمية العمل الحى (أى العامل الذاتى) المستخدم فى عملية الانتاج ، بالنسبة الى كمية وسائل الانتاج (العامل الموضوعى) . فالعامل الموضوعى يزيد بقدر ما ينقص العامل الذاتى . وهذا التغير فى التركيب التكنيكى لرأس المال ينعكس فى تغير « تركيب القيمة » فيه : فقيمة قوة العمل تنقص بازدياد قيمة وسائل الانتاج . والحصيلة النهائية لهذا هي

• (١٠٤) ص ٦٣٣

• (١٠٥) ص ٦٣٦

• (١٠٦) ص ٦٧٣

الزيادة في « التركيب العضوي لرأس المال » . وتصاحب تقدم الانتاج زيادة في كمية رأس المال المتوافر في أيدي الرأسماليين الأفراد . ويعمل الأقوى منهم على اخراج الأضعف من مضمار المنافسة ، وتقل باستمرار الفئة التي يتركز فيها رأس المال . وتتحول المنافسة الفردية الحرة ذات الطابع الليبرالي الى منافسة احتكارية بين مؤسسات عملاقة . ومن جهة أخرى فان التركيب العضوي المتزايد لرأس المال يتجه الى خفض معدل الربح الرأسمالي ، ما دام استخدام قوة العمل . وهي المصدر الوحيد للقيمة الفائضة ، يقل بالنسبة الى استخدام وسائل الانتاج .

ويؤدي خطر خفض معدل الربح الى زيادة تفاقم الصراع القائم على المنافسة ، فضلا عن الصراع الطبقي : فتظهر أساليب سياسية في الاستغلال تكمل الأساليب الاقتصادية التي تبلغ بالتدريج آخر مداها . وتؤدي ضرورة استخدام رأس المال ، والانتاج لأجل الانتاج ، حتى في الظروف المثلى ، الى انعدام تناسب محتوم بين مجالي الانتاج : مجال السلع الانتاجية ومجال السلع الاستهلاكية ، مما يترتب عليه فائض دائم في الانتاج (١٠٧) . ويصبح الاستثمار المربح لرأس المال أمرا متزايدا الصعوبة . ويؤدي الصراع على الأسواق الجديدة الى غرس بذور الحروب الدولية الدائمة.

لقد لخصنا الآن بعضا من النتائج الحاسمة التي انتهى اليها ماركس في تحليله لقوانين الرأسمالية . فالصورة التي يرسمها هي صورة نظام اجتماعي يتقدم عن طريق زيادة المتناقضات الكامنة فيه . ولكنه مع ذلك يتقدم ، بحيث تكون هذه المتناقضات هي ذاتها الوسائل التي يحدث بها تقدم هائل في انتاجية العمل ، وانتفاع شامل من الموارد الطبيعية وسيطرة كاملة عليها، واطلاق قدرات وبعث حاجات لم تعرف من قبل بين الناس . ان المجتمع الرأسمالي وحدة جامعة بين المتناقضات : فهو يحصل على الحرية عن طريق الاستغلال ، وعلى الثروة عن طريق الفقر ، والتقدم في الانتاج عن طريق تقييد الاستهلاك . وهكذا فان بناء الرأسمالية ذاته بناء جدلي : اذ أن كل شكل ونظام في العملية الاقتصادية يولد نفيه المحدد ، وما الأزمة الا الصورة المتطرفة التي يتم بها التعبير عن المتناقضات .

ان قانون القيمة ، الذي يحكم المتناقضات الاجتماعية ، له قوة الضرورة الطبيعية . « فقانون القيمة لا يمارس تأثيره هنا ، ولا يحفظ

(١٠٧) قارن هنريك جروسمان H. Grossmann في المرجع المشار اليه ،

ص ١٧٩ وما يليها .

التوازن الاجتماعى للانتاج فى دوامة تقلباته العفوية ، الا بوصفه قانونا داخليا ، وقانونا أعمى من وجهة نظر الفاعلين الأفراد ، (١٠٨) وتتسم نتائج هذا القانون بنفس الطابع الأعمى . فهبوط معدل الربح ، وهو الهبوط الكامن فى بناء النظام الرأسمالى نفسه ، يهدم أسس النظام ذاتها ، ويكون حائلا لا يستطيع الانتاج الرأسمالى أن يتقدم بعده . . وتزداد حدة التعارض بين الثراء الوافر والقسوة الهائلة للقلة ، وبين الفقر الدائم للجماهير الغفيرة . وتكون النقطة التى يبلغ فيها نمو القوى الانتاجية أقصى مداه ، هى ذاتها التى يطفح فيها كيل الظلم والبؤس . فالعلاقات الاجتماعية التى يضعها الانسان ذاته هى التى تقضى على أى امكان حقيقى فى تحقيق السعادة العامة ، بحيث يصبح الأمل الوحيد فى التحرر منحصرا فى نفى هذا المجتمع وتغييره .

٧) الجدل الماركسى

نستطيع الآن أن نحاول تلخيص الصفات التى تميز الجدل الماركسى عن الجدل الهيكل . فقد أكدنا من قبل أن هناك حقيقة معطاة واحدة كانت هى القوة الدافعة الأصلية للنظرة الجدلية الى الواقع عند كل من ماركس وهيكل ، وأعنى بها الطابع السلبى للواقع . هذه السلبية هى التى أدت ، فى العالم الاجتماعى ، الى ظهور متناقضات المجتمع الطبقي ، ومن ثم فقد ظلت هى المحركة لمسار العملية الاجتماعية . وقد انجذبت كل واقعة وكل حالة منفردة الى هذه العملية بحيث لم يعد من الممكن الوصول الى دلالتها الا عندما ينظر اليها فى اطار هذه الكلية التى تنتمى اليها . « فالحقيقة » عند ماركس وهيكل معا ، لا تكمن الا فى الكل ، أو فى « الكلية ذات الطابع السلبى » .

ومع ذلك فان العالم الاجتماعى لا يصبح كلا ذا طابع سلبى الا من خلال تجريد يفرضه على المنهج الجدلى تركيب الموضوع الذى يطبق عليه هذا المنهج ، وهو المجتمع الرأسمالى . بل نستطيع القول ان التجريد من

عمل الرأسمالية ذاتها ، وأن المنهج الماركسي إنما يكتفى بمتابعة هذه العملية . فقد بين تحليل ماركس أن الإرجاع الدائم للعمل العيني إلى عمل مجرد هو الأساس الذي يبنى عليه الاقتصاد الرأسمالي ، وهو الذي يعمل على حفظ هذا الاقتصاد . ذلك لأن الاقتصاد الرأسمالي يبتعد خطوة خطوة عن المجال العيني للنشاط الانساني والحاجات البشرية ، ولا يحقق التكامل بين أوجه النشاط والحاجات الفردية إلا عن طريق مجموعة معقدة من العلاقات المجردة التي لا يكون للعمل الفردي فيها من قيمة إلا بقدر ما يمثل وقت عمل ضروريا من الوجهة الاجتماعية ، والتي تظهر فيها العلاقات بين الناس على صورة علاقات بين أشياء (سلع) . فعالم السلع عالم «مزيف» و « غامض » أو «مسحور» ، ولابد لكل تحليل نقدي له أن يتابع أولا التجريدات التي تؤلف هذا العالم ، ثم يتخذ من هذه العلاقات المجردة نقطة بداية له ، لكي يصل إلى مضمونها الحقيقي . وهكذا فإن الخطوة الثانية هي تجريد التجريد ، أو التخلي عن عينية زائفة حتى يمكن استرجاع العينية الحقيقية . ومن ثم فإن النظرية الماركسية تعرض أولا العلاقات المجردة التي تتحكم في عالم السلع (كالسلعة ، والقيمة التبادلية ، والنقود ، والأجور) وتعود منها إلى مضمون الرأسمالية في كامل نموه (الاتجاهات التي يتسم بها بناء العالم الرأسمالي ، والمؤدية إلى هدمه) .

لقد ذكرنا أن الحقيقة ، عند ماركس كما عند هيجل ، لا تكمن إلا في الكلية totality ذات الطابع السلبي . ومع ذلك فإن الكلية التي تتحرك فيها النظرية الماركسية مغايرة لتلك التي عرفت الفلسفة الهيجلية . وهذا التباين هو الذي يوضح الاختلاف الحاسم بين الجدل الهيجلي والماركسي . فالكلية عند هيجل هي كلية عقلية ، وهي نسق أنطولوجي مقفل ، يصبح آخر الأمر في هوية مع النسق العقلي للتاريخ . وهكذا كان المسار الجدلي عند هيجل مسارا أنطولوجيا شاملا ، يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي للوجود . أما ماركس فقد فصل الجدل عن هذا الأساس الأنطولوجي . وأصبحت سلبية الواقع في مؤلفاته وضعا تاريخيا ، لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية . وبعبارة أخرى فقد أصبحت وضعا اجتماعيا ، مرتبطا بشكل تاريخي خاص للمجتمع . والكلية التي يصل إليها الجدل الماركسي هي كلية المجتمع الطبقي ، كما أن السلبية التي تكمن من وراء متناقضاته وتشكل مضمونه ذاته هي سلبية العلاقات الطباقية . وهنا أيضا نجد أن الكلية الجدلية تشمل الطبيعة ، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تدخل هذه الأخيرة في العملية التاريخية للانتساج الاجتماعي وتتحكم فيها . هذا الانتاج يتخذ ، في المسار المتقدم للمجتمع الطبقي ،

أشكالا مختلفة في المستويات المختلفة لتطوره ، وهذه الأشكال هي الاطار الذى تندرج فيه كل التصورات الجدلية .

وهكذا أصبح المنهج الجدلى ، بطبيعته ذاتها ، منهجا تاريخيا . والمبدأ الجدلى ليس مبدأ عاما ينطبق بنفس الطريقة على أى موضوع . صحيح أن كل واقعة ، أيا كانت ، يمكن اخضاعها لتحليل جدلى ، مثل كوب الماء مثلا فى مناقشة لينين المشهورة (١٠٩) . ولكن كل هذه التحليلات تؤدى الى تركيب العملية الاجتماعية التاريخية ، وتبين أن لها دورها فى الوقائع المراد تحليلها . فالجدل يأخذ الوقائع على أنها عناصر فى كل تاريخى محدد لا يمكن فصلها عنه . وقد ذكر لينين ، فى اشارته الى مثال كوب الماء، أن «كل السلوك العملى الانسانى ينبغى أن يدخل فى «تعريف» الموضوع.» وهكذا تزول الموضوعية المستقلة لكوب الماء . أى أن كل واقعة لاتخضع للتحليل الجدلى الا بقدر ما تكون متأثرة بالمنازعات والصراعات التى تنطوى عليها العملية الاجتماعية .

ان الطابع التاريخى للجدل الماركسى يشمل السلبية السائدة فضلا عن نفى هذه السلبية . فالحالة الراهنة سلبية ، ولا يمكن أن تصبح ايجابية الا باطلاق الامكانات الكامنة فيها . هذا الاطلاق أو التحرير ، وهو نفى النفى ، يتحقق باقامة نظام جديد للأشياء . فالسلبية ونفيها مرحلتان مختلفتان فى نفس العملية التاريخية ، يتحكم فيهما السلوك التاريخى للانسان . والحالة « الجديدة » هى حقيقة القديمة ، ولكن هذه الحقيقة لا تنشأ بصورة مطردة وآلية من الحالة الأسبق منها ، بل انها لا يمكن أن تنطلق من عقالها الا بعمل مستقل يقوم به الناس ، ويلغى الحالة السلبية القائمة بأسرها . وبالاختصار فان الحقيقة ليست عالما قائما بذاته ، منفصلا عن الواقع التاريخى ، وليست مجالا للأفكار ذات الصحة الأزلية . صحيح أنها تعلو على الواقع التاريخى القائم ، ولكن لا يكون ذلك الا بقدر ما تعبر مرحلة تاريخية معينة لكى تنتقل الى أخرى . فالحالة السلبية فضلا عن نفيها ، هى حدث عيني داخل فى نطاق الكلية نفسها .

ويعد الجدل الماركسى منهجا تاريخيا بمعنى آخر : فهو يتناول مرحلة بعينها من مراحل المسار التاريخى . وينقد ماركس الجدل الهيجلى لأنه عمم الحركة الجدلية بحيث جعل منها حركة لكل الوجود ، أى للوجود بما

(١٠٩) « أعمال مختارة » ، نيويورك ١٩٣٤ . الناشر International Publishers
المجلد التاسع ، ص ٦٢ وما يليها .

هو كذلك ، وبذلك لم يستخلص منها الا « التعبير المجرد ، المنطقي ، النظرى ، عن حركة التاريخ . » (١١٠) وفضلا عن ذلك فإن الحركة انى عبر عنها هيكل على هذا النحو المجرد ، والتي ظن أنها عامة ، لا تميز بالفعل الا مرحلة بعينها فى تاريخ الانسان ، وأعنى بها « تاريخ انتقال الى النضج » (١١١) . ولذلك فان تمييز ماركس بين تاريخ مرحلة الانتقال الى النضج ، وبين « التاريخ الفعلى » للانسانية ، يعد تقييدا لنطاق الجدل . فتاريخ انتقال الانسانية الى النضج ، الذى يسميه ماركس بمرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة الى البشرية ، هو تاريخ المجتمع الطبقي . أما التاريخ الفعلى فسوف يبدأ بعد الغاء هذا المجتمع . فالجدل الهيكلى يقدم الينا الشكل المنطقي المجرد للتطور فيما قبل التاريخ ، بينما يقدم الجدل الماركسى حركته الحقيقية العينية . ومن ثم فان الجدل الماركسى يظل بدوره مقيدا بمرحلة ما قبل التاريخ .

ان السلبية التى يبدأ بها الجدل الماركسى هي السلبية المميزة للوجود الانسانى فى المجتمع الطبقي . والصراعات التى تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدى آخر الأمر الى القضاء عليها هي صراعات المجتمع الطبقي . وتنطوى ماهية الجدل الماركسى ذاته على القول بأن الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ التى يمثلها المجتمع الطبقي ، الى تاريخ المجتمع اللاتبقى ، سيؤدى الى تغيير تركيب الحركة التاريخية بأكملها . فعندما تصبح البشرية هي صانعة تطورها عن وعى ، لن يعود من الممكن تلخيص تاريخها من خلال أشكال تنطبق على مرحلة ما قبل التاريخ .

ان منهج ماركس الجدلى يظل يعكس سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع . فالتحليل الجدلى للواقع الاجتماعى من خلال متناقضاته الكامنة ، ومن خلال تجاوز هذه المتناقضات ، يبين لنا أن هذا الواقع تغطي عليه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بنفس الضرورة التى تتسم بها القوانين « الطبيعية » (الفيزيائية) — على هذا النحو وحده يمكن أن يكون التناقض هو القوة النهائية التى تجعل للمجتمع حركة مستمرة . وتكون هذه الحركة جدلية فى ذاتها طالما أنها لم تخضع بعد لتوجيه النشاط الواعى بذاته للأفراد المجتمعين بحرية . فالقوانين الجدلية هي المعرفة النامية المتطورة للقوانين « الطبيعية » للمجتمع ، ومن ثم فهي خطوة نحو الغاء هذه القوانين الأخيرة ، وان كانت تظل مع ذلك معرفة

(١١٠) « المخطوطات الاقتصادية الفلسفية » ، المرجع المشار اليه ، ص ١٥٢ - ٣ .

(١١١) المرجع نفسه ، ص ١٥٣ .

بالقوانين «الطبيعية» . صحيح ان الصراع مع «عالم الضرورة» سيستمر مع انتقال الانسان الى مرحلة تاريخه « الفعلي » ، وأن السلبية والتناقض لن يختفيا . ومع ذلك فعندما يصبح المجتمع هو الفاعل الحر في هذا الصراع ، فان هذا الصراع سيتخذ أشكالا مختلفة كل الاختلاف . لهذا السبب لم يكن من المقبول أن يفرض التركيب الجدلي لما قبل التاريخ على التاريخ المقبل للانسانية .

والتصور الذى يربط الجدول الهيجلى ، على نحو قاطع ، بتاريخ المجتمع الطبقي هو تصور **الضرورة** . فالقوانين الجدلية قوانين **ضرورية** ؛ والصور المختلفة للمجتمع الطبقي تزول **بالضرورة** من جراء متناقضاتها الداخلية . ويقول ماركس ان قوانين الرأسمالية تسير «بضرورة محتومة نحو نتائج لامفر منها» . على أن هذه الضرورة لا تنطبق على التحول الايجابى للمجتمع الرأسمالى . صحيح ان ماركس قد افترض أن نفس الآليات التى تؤدى الى تركيز رأس المال وتمركزه ، تؤدى أيضا الى « تأميم العمل » . « فالانتاج الرأسمالى يؤدى الى نفى ذاته أو سلبها ، وذلك بحتمية مماثلة لـحتمية القانون الطبيعى» ، والمقصود بهذا النفى هو الملكية المبنية على «التعاون والاشتراك فى تملك الأرض ووسائل الانتاج.» (١١٢) ومع ذلك فان المرء يشوه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتومة التى تحكم تطور الرأسمالية ، على وجود ضرورة مماثلة فى موضوع التحول الى الاشتراكية . فعندما تنفى الرأسمالية ، لا تعود العمليات الاجتماعية خاضعة لحكم القوانين الطبيعية العمياء . وهذا بعينه هو ما يميز الجديد من القديم . فالانتقال من موت الرأسمالية المحتوم الى الاشتراكية ضرورى ، ولكنه ليس ضروريا الا بمعنى أن النمو الكامل للفرد ضرورى . كذلك فان الاتحاد الاجتماعى الجديد للأفراد ضرورى ، ولكنه ليس ضروريا الا بمعنى أن من الضرورى استخدام القوى الانتاجية المتوافرة من أجل تلبية المطالب العامة لكل الأفراد . فتحقيق الحرية والسعادة هو الذى يجعل من الضرورى اقامة نظام يتحكم فيه الأفراد المجتمعون فى تنظيم حياتهم . وقد أكدنا من قبل أن سمات المجتمع المقبل تنعكس فى القوى الراهنة التى تعمل على تحقيقه . ولا يمكن أن تكون هناك ضرورة عمياء فى الاتجاهات التى تفضى الى مجتمع حر واع بذاته . فنفى الرأسمالية يبدأ داخل الرأسمالية ذاتها ، ولكن حتى فى المراحل التى

(١١٢) رأس المال ، المجلد الاول ، ص ٨٣٧ .

تسبق الثورة يظهر التأثير الفعال للتلقائية العاقلة التي ستشيع في مراحل ما بعد الثورة . والواقع أن الثورة تتوقف على مجموعة من الظروف الموضوعية : فهي تقتضى بلوغ مستوى معين من الثقافة المادية والعقلية ، وطبقة عاملة منظمة واعية بذاتها على نطاق عالمي ، وصراعا طبقيًا حادًا . على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفًا ثورية إلا إذا استغلت ووجهت بنشاط واع يرمى إلى تحقيق الهدف الاشتراكي . فليس هناك أدنى قدر من الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية يضمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية .

ولقد عملت الرأسمالية ذاتها على توسيع نطاق وقدرة العمليات العقلية إلى حد كبير . على أن « القوانين الطبيعية » التي تحدد مسار الرأسمالية قد ظهرت في مقابلها اتجاهات من نوع آخر ، عملت على تعويق تأثير العمليات الضرورية، وبذلك أطالت من أجل النظام الرأسمالي (١١٣) . ففي مجالات معينة استحدثت الرأسمالية تنظيمات سياسية وإدارية واسعة النطاق. مثال ذلك أن التخطيط ليس سمة ينفرد بها المجتمع الاشتراكي (١١٤) . فالضرورة الطبيعية للقوانين الاجتماعية التي عرضها ماركس تتضمن إمكان مثل هذا التخطيط في ظل الرأسمالية ، وذلك عندما أشارت هذه القوانين إلى التفاعل بين النظام والفوضى ، وبين الفعل والوعي والآليات العمياء . وبطبيعة الحال فإن إمكان التخطيط الرشيد في النظام الرأسمالي لا يقلل من صحة القوانين الأساسية التي اكتشفها ماركس في هذا النظام - وهي القوانين التي تؤدي حتما إلى فناء هذا النظام . ولكن العملية يمكن أن تحتاج إلى فترة طويلة من الوحشية والبربرية . ولا يمكن منع حدوث هذه الوحشية إلا بالعمل الحر . أن الثورة تقتضى نضوج قوى متعددة ، ولكن أعظم هذه القوى هي القوى الذاتية ، أعنى الطبقة الثورية ذاتها (١١٥) . فتحقيق الحرية والعقل يقتضى توافر العقولية الحرة في أولئك الذين سيحققونها .

واذن فالنظرية الماركسية منافية للحتمية القدرية . صحيح أن المادية التاريخية تتضمن مبدأ حتميا هو القائل أن الوعي يتحكم فيه الوجود

(١١٣) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٢٧٢ - ٨١ .

(١١٤) نقد برنامج جوتا Critique of the Gotha Program ، ١٨٩١ ،

نيويورك ١٩٣٨ .

(١١٥) عقم الفلسفة The Poverty of Philosophy ترجمة H. Quelch

شيكاغو ١٩١٠ ، ص ١٩٠ .

الاجتماعى . على أننا قد حاولنا أن نبين أن الاعتماد الضرورى الذى يعبر عنه هذا المبدأ ينطبق على الحياة فى فترة « ما قبل التاريخ » ، أعنى على حياة المجتمع الطبقي . فعلاقات الانتاج التى تقيد امكانات الانسان وتشووها ، تتحكم حتما فى وعيه ، لا لشيء الا لأن المجتمع لا يسلك بحرية ووعى . وما دام الانسان عاجزا عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها فى اشباع حاجات الكل ورغباتهم ، فانها ستتخذ شكل كيان موضوعى مستقل . والوعى ، الذى تسيطر عليه هذه العلاقات وتطغى عليه ، يصبح بالضرورة **أيديولوجيا** .

وبطبيعة الحال فان وعى الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التى تمدهم مجتمعهم بالانتاج اللازم له ، حتى بعد ان يكون الناس قد توصلوا الى تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه أن تسهم هذه العلاقات على أفضل نحو فى النهوض الحر للجميع . ولكن عندما تصبح هذه العمليات المادية عاقلة ، وتصبح عملا واعيا يقوم به الناس ، فان الاعتماد الأعمى للوعى على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود . فالعقل ، حين تتحكم فيه ظروف اجتماعية عاقلة ، لا يكون قد خضع الا لذاته . والحرية الاشتراكية تضم طرفى العلاقة بين الوعى والوجود الاجتماعى . وهكذا فان مبدأ المادية التاريخية يؤدى الى نفى ذاته .



ان عملية العمل ، التى تظهر على أنها أساسية فى التحليل الماركسى للرأسمالية ومنشئها ، هى الميدان الذى تدور فيه مختلف فروع التفكير النظرى والسلوك العملى فى المجتمع الرأسمالى . ومن ثم فان فهم عملية العمل هو فى الوقت ذاته فهم لمصدر التفرقة بين النظر والعمل ، وللعنصر المؤدى الى إعادة الربط بينهما . ذلك لأن النظرية الماركسية هى بطبيعتها نظرية فى المجتمع تنصف بالتكامل وتعمل على تحقيق التكامل . والعملية الاقتصادية للرأسمالية تمارس تأثيرا كليا شاملا على كل تفكير نظرى وسلوك عملى . والتحليل الاقتصادى ، حين يرفع النقاب الذى تختفى وراءه الرأسمالية ، وينفذ من وراء « التشيؤ » ، لابد أن يصل الى التربة العميقة المشتركة بين كل تفكير نظرى ومسلك عملى فى هذا المجتمع .

ان الاقتصاد الماركسى لا يدع مجالا لفلسفة مستقلة ، أو علم نفس أو علم اجتماع مستقل . « فالأخلاق والدين والميتافيزيقا ، وباقي مظاهر الأيديولوجية وأشكال الوعى المناظرة لها ، لا تعود محتفظة بمظهر

الاستقلال . . ذلك لأنه عندما يكون الأمر متعلقا بتصوير الواقع ، فإن الفلسفة بوصفها فرعاً مستقلاً للنشاط ، تفقد وسيط وجودها . وعلى أحسن الفروض فإن مكانها لا يمكن أن يشغل إلا بتلخيص لأعم النتائج والتجريدات التي تنشأ من ملاحظة التطور التاريخي للناس . (١١٦)

وبانفصال النظرية عن العمل ، أصبحت الفلسفة مقراً للنظرية الصحيحة . واضطر العلم اما الى الخضوع « لخدمة رأس المال » (١١٧) ، واما الى الانحطاط الى مستوى النشاط الذي يمارس على سبيل الترفيه واضاعة الوقت ، دون أى اهتمام بالصراعات الفعلية للبشر ، على حين أن الفلسفة تولت ، بواسطة الفكر المجرد ، حماية الحلول التي أتى بها الانسان لمشكلته من الحاجات والخاوف والرغبات . وأصبح « العقل الخالص » ، أى العقل مطهراً من العوارض التجريبية ، هو المقر الصحيح للحقيقة .

ولقد أثار « كانت » ، قرب نهاية كتابه « نقد العقل الخالص » ، الأسئلة الثلاثة التي هي أكثر الأسئلة أهمية بالنسبة الى العقل البشرى ، وهي : كيف أستطيع أن أعرف ؟ ما الذى ينبغى على عمله ؟ ما الذى يجوز لى أن آمله ؟ هذه الأسئلة ، والمحاولات التي بذلت للإجابة عنها ، تشمل بالفعل صميم الفلسفة ، وتمثل اهتمامها بالامكانات الأساسية للانسان وسط مظاهر الحرمان التي يراها حوله فى الواقع . وقد وضع هيجل هذا الاهتمام الفلسفى فى السياق التاريخي لعصره ، بحيث أصبح من الواضح أن أسئلة « كانت » قد انتقلت الى مجال المسار التاريخي الفعلي . فمعرفة الانسان ، وسلوكه ، وأمله ، كلها قد وجهت نحو اقامة مجتمع عاقل . أما ماركس فقد أخذ على عاتقه ايضاح القوى والاتجاهات العينية التي تحول دون تحقيق هذا الهدف ، وتلك التي تساعد على ذلك . وقد كان الارتباط المادى لنظريته بشكل تاريخي محدد للعمل الاجتماعى – كان هذا الارتباط مؤدياً الى انكار الفلسفة ، بل وعلم الاجتماع أيضاً ، فالوقائع الاجتماعية التي حللها ماركس (كإغتراب العمل ، و « فتيشية » عالم السلع ، وفائض القيمة ، والاستغلال) ليست مشابهة لوقائع علم الاجتماع ، كالطلاق والجريمة وتنقل السكان والدورات الاقتصادية .

والعلاقات الأساسية للمقولات الماركسية ليست داخلية في نطاق علم الاجتماع أو أى علم يهتم بوصف الظواهر الموضوعية للمجتمع وتنظيمها . بل انها لا تظهر على هيئة وقائع الا بالنسبة الى نظرية تتأملها مستهدفة نفيها مقدما . فالنظرية الصحيحة ، فى نظر ماركس ، هى الوعى بمسلك عملي يستهدف تغيير العالم .

على أن تصور الحقيقة عند ماركس بعيد كل البعد عن النسبية . فليست هناك الا حقيقة واحدة ، ومسلك عملي واحد قادر على تحقيقها . وقد أوضحت النظرية الاتجاهات التى تساعد على بلوغ نظام عقلى للحياة ، وشروط ايجاد هذا النظام ، والخطوات الاولى الواجب اتخاذها . كما وضعت صيغة الهدف النهائى للسلوك العملى الاجتماعى الجديد : وهى الغاء العمل ، واستخدام وسائل الانتاج المؤممة من أجل النهوض الحر بالأفراد جميعا . وما بقى بعد ذلك هو مهمة النشاط المتحرر للانسان ذاته . وتظل النظرية تصاحب المسلك العملى فى كل لحظة ، فتحل الموقف المتغير وتصوغ تصوراتهِ تبعاً لذلك . صحيح أن الشروط العينية المؤدية الى بلوغ الحقيقة قد تتباين ، ولكن الحقيقة تظل واحدة ، والنظرية هى التى تحمىها آخر الأمر . وسوف تصون النظرية الحقيقة حتى لو انحرف المسلك العملى الثورى عن طريقه الصحيح . فالمسلك العملى يسير وراء الحقيقة ، لا العكس .

هذه النظرة المطلقة الى الحقيقة تكمل التراث الفلسفى للنظرية الماركسية ، وتفصل النظرية الجدلية على نحو قاطع عن الأشكال التالية للوضعية والنسبية .

الفصل الثاني

أسس المذهب الوضعي ونشأة علم الاجتماع

*

① الفلسفة الإيجابية والسلبية

دخل الفكر الأوروبي ، في العقد التالي لوفاة هيجل ، عهد «الوضعية» . وقد اتخذت هذه الوضعية لنفسها اسم مذهب «الفلسفة الوضعية» ، وهو مذهب كانت له صورة مختلفة كل الاختلاف عن صورة الوضعية المتأخرة . وقد نشر كتاب كونت «دروس في الفلسفة الوضعية» فيما بين عامي ١٨٨٠ و ١٨٤٢ ، كما نشرت فلسفة «شتال Stahl» الوضعية في الدولة فيما بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٣٧ ، وبدأ شلنج في عام ١٨٤١ محاضراته التي ألقاها في برلين عن «الفلسفة الوضعية positive Philosophie» وهي المحاضرات التي كان يعدها منذ عام ١٨٢٧ .

وعلى حين أنه لا يمكن أن يكون ثمة شك في الدور الذي أسهم به كونت في الوضعية (مع ملاحظة أن كونت ذاته قد استمد المنهج الوضعي من أسس الفلسفة الوضعية عند شلنج) ، فقد يبدو من الخطأ الشديد أن نربط فلسفة شلنج و «شتال» الوضعية بهذه الحركة . ألم يكن شلنج من دعاة الميتافيزيقا في أكثر صورها تعاليا ، وألم يقدم «شتال» فلسفة دينية للدولة ؟ صحيح أن شتال معروف بوصفه ممثلا للوضعية في الفلسفة

(*) ينبغي أن يلاحظ القارئ ، طوال هذا الفصل ، ان كلمة positive philosophy تعني الفلسفة الوضعية ، وتعني أيضا الفلسفة الإيجابية . والمؤلف في معظم الأحيان يقصد المعنيين في آن واحد ، وان كان الجمع بينهما مستحيلا في اللغة العربية . ولابد للقارئ من أن يستحضر في ذهنه المعنيين معا كلما صادف أحدهما على حدة ، حتى يدرك الصلة بين «الوضعية» و «الإيجابية» و «السلبية» في هذا الفصل .

(المترجم)

التشريعية ، ولكن ما صلة فلسفة الاسطورة والوحي عند شلنج - وهى الفلسفة التى أمدت نظرية شتال ببعض من تصوراتها الاساسية - بالوضعية ؟

على أننا نجد، فى « فلسفة الوحي Philosophie der Offenbarung » عند شلنج أن الميتافيزيقا التقليدية ، نظرا الى أنها لا تهتم الا بمفهوم الأشياء وماهيتها الخالصة ، لم تستطع التوصل الى الوجود الفعلى للأشياء ، ومن ثم فإنها عجزت عن تقديم معرفة حقيقية . وفى مقابل ذلك تستهدف فلسفة شلنج الوصول الى ما هو فعلى موجود ، وتصف نفسها - لهذا السبب - بأنها « وضعية » . وقد أثار شلنج السؤال عن احتمال كون الميتافيزيقا العقلانية فلسفة « سلبية » خالصة ، بحيث يكون على الفلسفة الوضعية - مسaire منها لتفنيد كانت للميتافيزيقا - أن « تنظم نفسها ، متحررة ومستقلة عن الأولى ، فتصبح علما قائما بذاته . » (١)

وفضلا عن ذلك فإن شلنج أخذ على عاتقه فى عام ١٨٢٧ ، فى ختام محاضراته فى تاريخ الفلسفة الحديثة ، أن يبرر اهتمام الفلاسفة الانجليز والفرنسيين بالتجربة ، ودافع عن هذه التجريبية ضد خصومها الالمان . وقد ذهب الى حد أنه أعلن أنه « لو لم يكن لدينا الا الخيار بين التجريبية والقبلية الصارمة لمذهب عقلانى متطرف ، لما تردد أى ذهن حر فى اختيار التجريبية . » (٢) وختم كلامه بقوله ان الرسالة العظيمة للفلسفة الألمانية ينبغى أن تكون تجاوز الميتافيزيقا ذات النزعة القبلية عن طريق « مذهب وضعى » يعمل على تحويل الفلسفة ، آخر الامر ، الى « علم حقيقى للتجربة » .

ومن المؤكد أن فلسفة شلنج الوضعية مختلفة الى حد بعيد ، فى جوانبها الاساسية ، عن فلسفة كونت . فالامور «الوضعية» ، عند كونت ، هى الامور الواقعة التى هى موضوعات للملاحظة ، على حين أن شلنج يؤكد أن التجربة لا تقتصر على وقائع الحس الخارجى والداخلى . ويولى كونت وجهه شطر العلم الفيزيائى والقوانين الضرورية التى تحكم الواقع بأسره ، على حين أن شلنج يحاول تقديم «فلسفة للحرية» ، ويرى أن النشاط الحر الخلاق هو الواقعة النهائية والاساسية للتجربة . ومع ذلك فهناك ، برغم

(١) شلنج : الاعمال الكاملة Sämtliche Werke القسم الثانى ، المجلد الثالث ، شتتجارت ١٨٥٨ ، ص ٨٣ .
(٢) المرجع نفسه ، القسم الاول ، المجلد العاشر ، شتتجارت ١٨٦١ ، ص ١٦٨ .

هذه الاختلافات الأساسية ، اتجه مشترك في كلتا الفلسفتين الى مقاومة طغيان النزعة القبلية a priorism واستعادة سلطة التجربة (٣) .

هذا الاتجاه المشترك يمكن أن يفهم على أفضل نحو اذا تأملنا الحصر الذي كانت الفلسفة الوضعية تحاربه . فالفلسفة الوضعية كانت رد فعل واعيا على الاتجاهات النقدية الهدامة للمذهب العقلاني الفرنسي والالماني ، وهو رد فعل اتخذ طابعاً مريراً بوجه خاص في ألمانيا . ونظرا الى الاتجاهات النقدية للمذهب الهيجلي ، فقد وصف بأنه « فلسفة سلبية » . وأدرك معاصروه أن المبادئ التي أعلنها هيجل في فلسفته أدت الى « نقد لكل شيء كان يعد حتى الآن حقيقة موضوعية » (٤) . ففلسفته « نفت » أى واقع لا معقول ولا عقلي ، أى فئدته . ولكن رد الفعل (الرجعى) رأى في محاولة هيجل قياس الواقع وفقا لمعايير العقل المستقل - رأى في ذلك تحديا للنظام القائم . وقيل ان الفلسفة السلبية (أو النافية) تبحث عن امكانات الاشياء ، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلى . فهي تقتصر على « الصور المنطقية » ولا تصل أبدا الى مضمونها الفعلى ، الذى لا يمكن استنباطه من هذه الصور . ونتيجة لذلك فان الفلسفة السلبية - كما يقول ناقدو هيجل - لا تستطيع تفسير الاشياء على ما هى عليه ، أو تبريرها . وأدى ذلك الى أهم الاعتراضات جميعا ، وهو أن الفلسفة السلبية ، نظرا الى بنائها التصورى ، « تنفى » (أو تنكر) الأشياء على ماهى عليه . فالأمور الواقعة التى تؤلف الوضع القائم أو الحالة الراهنة ، حين ينظر اليها فى ضوء العقل ، تصبح سلبية ، محدودة ، عارضة - أى تصبح صورا زائلة داخل عملية شاملة تؤدى الى تجاوزها . وهكذا نظر الى الجدل الهيجلى على أنه أوضح أنموذج لكل ساب هادم لما هو معطى ، اذ أن كل شكل معطى ينتقل فيه مباشرة الى ضده ، ولا يصل الى مضمونه الحقيقى الا بهذا الانتقال . هذا النوع من الفلسفة ، على حد قول النقاد ، ينكر على المعطى شرف الواقعية ، وهو ينطوى على «مبدأ

(٣) أدرك كونستانتين فرانتس Constantin Frantz وهو فيلسوف سياسى ألماني من كبار أصحاب النزعات المحافظة - أدرك منذ عام ١٨٨٠ أن « المدرسة الوضعية فى فرنسا » ، وفلسفة شلنج الوضعية « متجهتان » بمعنى معين ، نحو نفس الغاية « (فلسفة شلنج الوضعية Schellings positive Philosophie كوتن Cöthen ١٨٨٠ ، الباب الثالث ، ص ٢٧٧) .

(٤) موزس هيس : « الازمة الحاضرة للفلسفة الالمانية M. Hess : Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie ١٨٤٢ » فى « دراسات اشتراكية Sozialistische Aufsätze برلين ١٩٢١ ، ٩ ، ١١ » .

الثورة » (كما قال شتال) . وفهمت عبارة هيجل القائلة ان الواقعي معقول ، بأنها تعنى ان المعقول وحده هو الواقعي .

ولقد شنت الفلسفة الوضعية هجومها المضاد على المذهب العقلاني النقدي في جبهتين . فقد حارب كونت ضد النمط الفرنسي من الفلسفة السلبية ، أى ضد تراث ديكارت وعصر التنوير . وفي ألمانيا ، كان الصراع موجهاً ضد مذهب هيجل . فتلقى شلنج تكليفاً صريحاً من الامبراطور فريدرش فلهم الرابع بأن « يحطم بذرة الأفعوان » في المذهب الهيجلي ، على حين أن شتال ، وهو مفكر آخر من اعداء هيجل ، أصبح المتحدث الفيلسفي بلسان الملكية البروسية في عام ١٨٤٠ . وأدرك الزعماء السياسيون الألمان بوضوح أن فلسفة هيجل ، بدلاً من أن تبرر الدولة في الشكل الفيني الذي اتخذته ، تتضمن الأداة المؤدية الى هدمها . في هذا الموقف ، تقدمت الفلسفة الوضعية لتقوم بدور المنقذ الايديولوجي في الوقت المناسب .

هذا الهجوم المزدوج للفلسفة الوضعية ، الذي لخصناه الآن ، هو الصفة المميزة لتاريخ الفكر في الفترة التالية لهيجل (٥) . وقد اعتقد الناس أن الفلسفة الوضعية تغلبت على الفلسفة السلبية في كل جوانبها ، أى أنها استطاعت أن تقضى على كل محاولة لاختضاع الواقع لعقل متعال . وفضلاً عن ذلك فقد افترض أن هذه الفلسفة تعلم الناس كيف ينظرون الى ظواهر عالمهم ويدرسونها على أنها موضوعات محايدة ، تحكمها قوانين تسرى على نحو شامل . وأصبحت لهذا الاتجاه أهمية خاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية . اذ كان هيجل قد نظر الى المجتمع والدولة على أنهما عمل تاريخي للإنسان ، وفسرهما من خلال فكرة الحرية ؛ وفي مقابل ذلك درست الفلسفة الوضعية الوقائع الاجتماعية مقتضية بأنموذج الطبيعة ، ومن خلال فكرة الضرورة الموضوعية . وقد حرصت على الاحتفاظ باستقلال الأمور الواقعة ، وتوجيه الاستدلال الى قبول ما هو معطى . وعلى هذا النحو استهدفت الفلسفة الوضعية أن تتصدى للعملية النقدية التي ينطوي عليها «النفي» الفلسفي لما هو معطى ، وأن ترد للوقائع شرف الوجود الايجابي .

(٥) سوف نتجاهل فلسفة شلنج الوضعية في المناقشة التالية ، لعدم وجود صلة بينها وبين تطور الفكر الاجتماعي ، ولأنها لم تؤثر في الفلسفة السياسية الا من خلال استخدام « شتال » لها .

هذه هي النقطة التي يصبح فيها الارتباط بين الفلسفة الوضعية (في القرن التاسع عشر) وبين الوضعية (بالمعنى الحديث) واضحا . فالسمة المشتركة بينهما ، الى جانب صراعهما المشترك ضد النزعة القبلية الميتافيزيقية ، هي توجيه الفكر نحو الامور الواقعة ، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي القول الفصل في كل معرفة .

ومن المؤكد أن المنهج الوضعي قد هدم كثيرا من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية ، وساعد على تقدم مسيرة الفكر الحر ، لا سيما في العلوم الطبيعية . وقد أحرزت هذه العلوم تقدما هائلا في النصف الاول من القرن الماضي ، أدى الى تدعيم الهجوم الوضعي على الفلسفة المتعالية . وتحت تأثير المزاج العلمي الجديد استطاعت الوضعية أن تدعي أنها - على حد تعبير كونت - التكامل الفلسفي للمعرفة الانسانية ؛ وكان المقصود هو أن يتحقق التكامل عن طريق تطبيق المنهج العلمي تطبيقا شاملا ، واستبعاد كل الاهداف التي لا يمكن ، في نهاية المطاف ، تحقيقها بالملاحظة .

على أن معارضة الوضعية للمبدأ القائل ان الامور الواقعة في التجربة ينبغي تبريرها أمام محكمة العقل قد حالت دون تفسير هذه «المعطيات» من خلال نقد شامل للمعطى ذاته . فمثل هذا النقد ليس له مجال في العلم . وهكذا فإن الفلسفة الوضعية ، في نهاية الأمر ، يسرت استسلام الفكر لكل ماهو موجود ، ولكل مالمديه القدرة على الاستمرار في التجربة . وقد ذكر كونت صراحة أن لفظ «الوضعي» الذي كان يصف به فلسفته يتضمن تعليم الناس أن يتخذوا موقفا ايجابيا من الوضع السائد . فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أكدوا الحاجة الى «نفيه» . وسوف نرى أن كونت وشتال قد أكدا على نحو قاطع هذا المعنى المتضمن في تفكيرهما . وهكذا فإن الاهداف السياسية التي عبرا عنها على هذا النحو ربطت الفلسفة الوضعية بنظريات الثورة المضادة في فرنسا : اذ تأثر كونت بدى ميستر De Maistre وشتال ببيرك • Burke

لقد كانت الوضعية هي أعظم قوة دافعة للنظرية الاجتماعية الحديثة خلال القرن التاسع عشر . فمن هذه الوضعية ظهر علم الاجتماع ، وبتأثيرها تحول الى علم تجريبي مستقل . على أن من واجبنا ، قبل أن نواصل هذا الاتجاه في التحليل ، أن نبحث بايجاز في اتجاه النظرية الاجتماعية الذي يتمثل في المجموعة المسماة بالاشتراكيين الفرنسيين الأوائل ، الذين كانت لهم جذور تختلف عن جذور الوضعيين ، والذين

يقودنا تفكيرهم الى اتجاه آخر ، وان كانوا قد ارتبطوا فى البداية بالموقف
الوضعى .



كانت الدوافع الحاسمة لنظريات الاشتراكيين الفرنسيين الاوائل
هى المنازعات الطبقيه التى تميز بها تاريخ الفترة اللاحقة للثورة
الفرنسية . فقد أحرزت الصناعة تقدما هائلا ، وظهرت أولى بوادر
الحركات الاشتراكية ، وبدأت الطبقة العاملة تدعم قواها . ورأى هؤلاء
المفكرون أن الاوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة تكون الاساس
الحقيقى للمسار التاريخى . وركز سان سيمون Saint-Simon وفورييه
Fourier جهودهما النظرية على مجموع هذه الاوضاع ، وبذلك جعلوا من
المجتمع ، بالمعنى الحديث لهذه الكلمة ، الموضوع الذى ينصب عليه تفكيرهما
النظري . وانتهى سيسموندى Sismondi الى أن الصراعات الاقتصادية
للرأسمالية هى القوانين البنائية للمجتمع الحديث ؛ ورأى برودون
Proudhon فى المجتمع نسقا من المتناقضات . ومضت مجموعة من
الكتاب الانجليز ، ابتداء من عام ١٨٢١ ، فى تحليلاتها للرأسمالية الى
حد أنها رأت أن الصراعات الطبقيه هى القوة المحركة للتطور الاجتماعى (٦) .
كل هذه المذاهب كانت تستهدف نقد الصور الاجتماعية السائدة ،
وتتخذ من تصوراتها الاساسية أدوات لتغيير النظام القائم ، لا لتثبيتته
أو تبريره .

على أنه كانت هناك حلقة رابطة بين التيارين الوضعى والنقدى ،
هى المحاولة المنظمة التى بذلت لادماج مبدأ الصراع الطبقي مع فكرة علم
الاجتماع العلمى الموضوعى . وقد بذلت هذه المحاولة فى كتاب فون
شتاين : تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا من عام ١٧٨٩ حتى يومنا
هذا (١٨٥٠) : Geschichte der sozialen Bewegung in
Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage وقد تصور فون شتاين
الصراعات الاجتماعية من خلال الجدل - فالصراع الطبقي هو المبدأ السلبى
الذى ينتقل به المجتمع من شكل تاريخى الى آخر . وكان فون شتاين يعد
نفسه هيجليا صميما . فوجد ، بادئا بتفرقة هيجل بين الدولة والمجتمع ،
أن المضمون الفعلى للتقدم الاجتماعى قوامه تغيرات فى البناء الاجتماعى ،

(٦) ماركس : نظريات فى فائض القيمة Theorien über den Mehrwert شتتجارت

١٩٢١ ، المجلد الثالث ، ص ٢٨١ وما يليها .

وأن هدف الطبقات المتصارعة هو امتلاك قوة الدولة . ولكنه فسر هذه الاتجاهات بأنها قوانين عامة في علم الاجتماع، بحيث يفترض أن المنازعات الطبقيّة تؤدي ، بحكم آلية «طبيعية» معينة ، الى النظام الاجتماعي ، والى التقدم نحو مستويات تزداد علوا . وهكذا انتزعت عن الجدل قوته ، وجعل جزءا من نسق سوسيولوجي تكون فيه المنازعات الاجتماعية مجرد وسائل لتحقيق التوافق الاجتماعي . وبذلك يتضح أن نظرية فون شتاين لا تبعد في النهاية كثيرا عن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعيّة .

وسوف نبدأ مناقشتنا لتطور الفكر الاجتماعي بعد هيجل بعرض موجز للاتجاهات الرئيسية في أعمال سان سيمون ، وفي التفكير النقدي الاجتماعي الذي تطور في فرنسا . وبعد ذلك سننتقل الى تحليل لأهم كتابين أثرا في المدرسة الاجتماعية الوضعيّة ، وهما : « علم الاجتماع » لأوجست كونت ، و « فلسفة الحق » من تأليف شتال ، ونختتم بحثنا بدراسة فون شتاين ، التي توفق بين آراء هيجل الجدلية وبين مذهب الفلسفة الوضعيّة .

٢) سان سيمون

يبدأ سان سيمون ، مثل هيجل ، بتأكيد أن النظام الاجتماعي الذي ولدته الثورة الفرنسية قد أثبت أن البشرية بلغت مرحلة النضج (١) . على أنه وصف هذه المرحلة ، على عكس هيجل ، من خلال الاقتصاد أساسا؛ فالعملية الصناعية كانت هي العامل الوحيد المؤدي الى التكامل في النظام الاجتماعي الجديد . كذلك كان سان سيمون مقتنعا ، مثل هيجل ، بأن هذا النظام الجديد يتضمن التوفيق بين الفكرة والواقع . فالامكانيات الانسانية لم تعد تهم التفكير النظري وحده ، بمعزل عن المجال العملي ، بل ان مضمون النظرية قد نقل الى مستوى النشاط العقلي الذي يقوم به أفراد مجتمعون سويا على نحو مباشر . « ان السياسة ، والاخلاق ،

(١) مؤلفات سان سيمون Oeuvres de Saint-Simon الناشر Enfantin باريس ١٨٦٨ ، المجلد الثاني ، ص ١١٨ .

والفلسفة ، بدلا من أن تنتهى الى تأمل خالص منعزل عن المجال العملى ،
 قد وصلت أخيرا الى مهمتها الحقيقية ، وأعنى بها تحقيق السعادة
 الاجتماعية . انها بالاختصار أصبحت على استعداد لأن تدرك أن الحرية
 لم تعد تجريداً ، وأن المجتمع لم يعد وهما . «(٢) والعملية التى يتحقق
 بها هذا الهدف عملية اقتصادية . ان أهم ما يميز العصر الجديد أنه عصر
 التصنيع ، مما يكفل تحقيق كل الامكانات البشرية . «ان المجتمع ككل
 مبنى على الصناعة . والصناعة هى الضامن الوحيد لوجوده ، والمصدر
 الوحيد لكل ثروة ورخاء . ومن ثم فان الوضع الأكثر ملاءمة للصناعة هو
 الأكثر ملاءمة للمجتمع . هذه هى نقطة بداية كل جهودنا ، وكذلك
 هدفها . «(٣) فتقدم الأحوال الاقتصادية يحتم أن تتحول الفلسفة الى
 نظرية اجتماعية ؛ وما النظرية الاجتماعية الا الاقتصاد السياسى أو علم
 الانتاج . «(٤)

ولقد اكتفى سان سيمون فى البداية بالمناداة بمبادئ الليبرالية
 المتطرفة . فالافراد قد تحرروا لكى يعملوا ، على حين أن المجتمع هو نقطة
 التكامل الطبيعية التى تجمع بين جهودهم المستقلة فى كل متوافق . وتعد
 الحكومة شرا لا بد منه لمواجهة خطر الفوضى والثورة التى تكمن من وراء
 آليات الرأسمالية الصناعية . وقد بدأ سان سيمون بنظرة تفاؤلية
 أساسا الى المجتمع الصناعى - فكان يعتقد أن التقدم السريع لكل القوى
 الانتاجية سرعان ما سيقضى على العداوات السائدة وعلى القلاقل الثورية
 فى هذا النظام الاجتماعى . وأهم ما يميز النظام الصناعى الجديد هو أنه
 نظام ايجابى ، يمثل تأكيدا لكل جهد انسانى يهدف الى تحقيق حياة
 سعيدة زاخرة ، ويمثل بلوغ هذا الجهد ثماره المرجوة . فلم يكن هناك
 ما يدعو الى تجاوز ما هو موجود بالفعل ، بل ان كل ما تحتاج اليه
 الفلسفة والنظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع وتنظمها . ومن هذه
 الوقائع ، ومنها وحدها ، تستمد الحقيقة . وهكذا أصبح سان سيمون
 مؤسس الوضعية الحديثة (٥) .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

(٣) المرجع نفسه .

(٤) ص ١٨٨ .

(٥) بحث فى علم الانسان Mémoire sur la science de l'homme ، كتب فى هام

١٨١٣ ، المرجع المذكور من قبل ، المجلد الحادى عشر . انظر « فيل : سان سيمون

ومؤلفاته » Weill : Saint-Simon et son oeuvre باريس ١٨٦٤ ، ص ٥٥

وما يليها .

ان على النظرية الاجتماعية ، فى رأى سان سيمون ، أن تستخدم «نفس المنهج المستخدم فى علوم الملاحظة الاخرى . وبعبارة أخرى فلا بد أن يكون الاستدلال مبنيا على الوقائع التى تلاحظ وتناقش ، بدلا من أن يتبع منهج العلوم التأملية ، التى ترد كل الوقائع الى الاستدلال العقلى» (٦) وقد بنى الفلك والفيزياء والكيمياء بالفعل على هذا «الأساس الوضعى» ، وحان الوقت الذى تنضم فيه الفلسفة الى هذه العلوم الخاصة ، وتصبح فيه وضعية تماما .

وقد جعل سان سيمون من هذه الوضعية المبدأ النهائى والحاسم لفلسفته : «فى كل أقسام مؤلفاتى ، سوف أهتم بتقرير مجموعات من الوقائع ، لأننى مقتنع بأن هذا هو الجزء الوحيد الراسخ فى معرفتنا» (٧) أما اللاهوت والميتافيزيقا ، وكذلك كل التصورات والقيم والترسندنتالية ، فمن الواجب اختبارها بمعيار المنهج الوضعى للعلوم الدقيقة . « ما ان تؤسس معرفتنا كلها على ملاحظات ، حتى يصبح من الواجب أن يعهد بتوجيه أمورنا الروحية الى قوة العلم الوضعى . » (٨)

وهكذا وضع « علم الانسان » - وهو تعبير آخر عن النظرية الاجتماعية - على نمط العلم الطبيعى ؛ وكان لا بد من أن يطبع بطابع وضعى «عن طريق بنائه على الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم فى الفروع الاخرى للفيزياء . » (٩) فالمطلوب اذن معاملة المجتمع كالطبيعة . وهذا موقف ينطوى على أشد انحراف عن نظرية هيغل الفلسفية ، وأقوى معارضة لها . فقد أخرج سان سيمون هدف تحقيق الحرية من مجال ارادة الفرد العاقلة ، ووضعها فى اطار القوانين الموضوعية للعملية الاجتماعية والاقتصادية . ان «ماركس كان ينظر الى المجتمع على أنه يظل لا عقليا ، وبالتالي شريرا ، ما دام يحكم بقوانين موضوعية لا تتخلف . فالتقدم كان فى نظره معادلا للقضاء على هذه القوانين ، وهو ما يقوم الانسان بتحقيقه خلال تطوره الحر . أما النظرية الوضعية فى المجتمع فكانت تسير فى الاتجاه المضاد : اذ كانت تضيف على قوانين المجتمع ، على نحو متزايد ، طابع القوانين الطبيعية الموضوعية . «ان الناس مجرد أدوات» أمام قانون التقدم ذى القدرة الشاملة ، وهم عاجزون عن تغيير مساره أو التحكم

(٦) سان سيمون ، المرجع المذكور ، المجلد ١١ ، ص ٨٨ وما يليها .

(٧) ص ٢٢ .

(٨) المجلد الرابع ، ص ٨٣ .

(٩) ص ١٨٧ .

فيه (١٠) • وقد أتمت فلسفة كونت الوضعية عملية تأليه التقدم بحيث يصبح قانونا طبيعيا مستقلا •

ولقد كانت مؤلفات سان سيمون تتضمن بالفعل عناصر تسير في طريق مضاد لاتجاهات الرأسمالية الصناعية • وكان يعتقد أن تقدم النظام الصناعي يفترض مقدما أن يتحول الصراع بين الطبقات الى صراع ضد الطبيعة ، تتضافر فيه كل الطبقات الاجتماعية • (١١) ولم يكن شكل الحكومة الذي استهدفه شكلا يسيطر فيه الحكام على رعاياهم ، بل كان شكلا تمارس فيه الحكومة ادارة تكنولوجية على العمل الواجب أدائه (١٢) • ويمكننا أن نقول ان فلسفة سان سيمون قد سارت في اتجاه مضاد تماما لاتجاه هيجل • فقد بدأت بالتوفيق بين الفكرة والواقع وانتهت الى النظر اليهما على أنهما طرفان يستحيل التوفيق بينهما •

ولقد ازدادت حدة الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقيّة في فرنسا باقتراب ثورة ١٨٣٠ • « وبحلول عام ١٨٢٦ كان من الواضح أن الأمة والقصر الملكي كانا يتحركان في اتجاهين متضادين ؛ فالملك كان يعد العدة لاقامة حكم مطلق ، على حين أن الأمة كانت تندفع نحو الثورة • » (١٣) وقد تحولت المحاضرات التي ألقاها بازار Bazard تلميذ سان سيمون، في تلك السنوات ، شارحا فيها مذهب أستاذه - تحولت الى نقد جذري للنظام الاجتماعي القائم •

أخذ «بازار» ، في العرض الذي قدمه ، بالفرض الاساسي القائل ان الفلسفة ينبغي أن تكون في هوية مع النظرية الاجتماعية ، وأن البناء الاقتصادي للمجتمع هو الذي يتحكم في المجتمع ذاته ، وأن السلوك الاجتماعي العقلي وحده هو الذي سيؤدي بمضى الوقت الى شكل اجتماعي أصيل يفي بحاجات الانسان • وفي رأى «بازار» أن الشكل القائم للمجتمع لم يعد مؤديا الى التقدم والانسجام • وهو يندد بالنظام الصناعي على أساس أنه نظام استغلالي ، وعلى أنه المثل الأخير - وان لم يكن على الاطلاق هو المثل الأقل أهمية - «لاستغلال الانسان للانسان» ، وهو الاستغلال

(١٠) ص ١١٩ •

(١١) المجلد الرابع ، ص ١٤٧ ، ١٦٢ •

(١٢) ص ١٥٠ •

(١٣) فريدريك ب . آرتز : الرجعية والثورة Reaction : Frederick B. Artz : ص ٢٣٠ ومايليها . and Revolution, New York, 1934, Harper and Brothers.

الذى ظل قائما طوال تاريخ المدنية . فالنظام الصناعى يتشكل ، فى جميع علاقاته ، بالصراع الحتمى بين الطبقة العاملة من جهة وملاك أدوات الانتاج وآلاته من جهة أخرى .

« ان الجماهير الغفيرة للعمال تعاني اليوم من استغلال أولئك الذين تستخدم هذه الجماهير ممتلكاتهم . . والعيب الكامل لهذا الاستغلال يقع على الطبقة العاملة ، أى على الأغلبية الساحقة التى يؤلفها العمال . وفى ظل هذه الاوضاع أصبح العامل هو السليل المباشر للعبد ورقيق الارض . انه حر من حيث هو شخص ، ولم يعد مقيدا بالارض ، ولكن هذه هى كل الحرية التى حصل عليها . فهو لا يستطيع أن يوجد فى حالة الحرية القانونية هذه الا وهو خاضع للشروط التى تملئها عليه تلك الطبقة الصغيرة التى اكتسبت احتكار الثروة والقدرة على التحكم فى أدوات العمل بآرادتها ومشيتها ، وذلك بفضل تشريع مستوحى من حق الغزو والسيطرة بالقوة . » (١٤)

وهكذا تحولت وضعية سان سيمون الى عكسها . فبينما كانت استنتاجاتها الأصلية تمجد الليبرالية ، نراها الآن تدرك أن النظام الكامن وراء هذه الليبرالية يحمل فى طياته بذور القضاء عليه . وقد أوضح بازار ، كما فعل سيسموندى من قبله ، أن تراكم الثروة وانتشار الفقر ، وما يصحبهما من أزمات واستغلال متزايد ، كل ذلك ينجم عن التنظيم الاقتصادى الذى يكون فيه « الرأسماليون والملاك » هم الذين ينظمون التوزيع الاجتماعى للعمل . « ان كل فرد يترك لى يتصرف كيفما استطاع » فى عملية الانتاج ، ولا توجد مصلحة مشتركة أو جهد جماعى للتوفيق بين الاعمال الكثيرة أو تنظيم ادارتها . وحين يقوم « أفراد منعزلون باستغلال أدوات العمل » وفقا لقاعدة الاتفاق والصدفة ، وعلى أساس القوة من حيث هى أمر واقع ، فان الازمات الصناعية تصبح شيئا لا مفر منه . » (١٥)

واذن فالنظام الاجتماعى قد أصبح ، كما قال « بازار » ، فوضى عامة « نتيجة لمبدأ المنافسة اللامحدودة » (١٦) . أما الأفكار التقدمية ، من ذلك

Doctrine Saint-Simonienne. Exposition.

(١٤) عرض مذهب سان سيمون

باريس ١٨٥٤ ، ص ١٢٣ وما يليها .

(١٥) ص ١٣٧ .

(١٦) ص ١٤٥ .

النوع الذى برر به المجتمع الرأسمالى تنظيمه الجديد فى البداية ، كفكرة الحرية العامة والسعى الى تحقيق السعادة فى اطار تنظيم معقول للحياة، فلا يمكن أن تصل الى النضوج والاثمار الا بثورة جديدة «تقضى أخيرا على استغلال الانسان للانسان فى جميع أشكاله البغيضة . هذه الثورة حتمية ، والى أن تتحقق ستظل كل العبارات البراقة التى تتكرر على الألسن عن نور المدنية ومجد العصر مجرد لغة ترضى الأنانيين المتمتعين بالامتيازات . (١٧) ولا بد من انهاء نظام الملكية الخاصة ، لأنه «إذا أريد للاستغلال أن يختفى فلا بد أيضا لنظام الملكية الذى يحفظ للاستغلال كيانه من أن يختفى بدوره» (١٨) .

ان كتاب مذهب سان سيمون Doctrine Saint-Simonienne يعكس الاضطرابات الاجتماعية التى أحدثتها تقدم التصنيع فى عهد عودة الملكية . وفى خلال هذه الفترة كانت الآلات تدخل فى الصناعة على نطاق يتسع دواما (ولا سيما فى مصانع النسيج) ، وبدأت الصناعة فى التركيز . ومع ذلك فان فرنسا لم تمر فقط بتجربة النمو الصناعى والتجارى الذى أشادت به كتابات سان سيمون الأولى ، بل مرت أيضا بالتجربة العكسية: فقد أدت الازمات الفادحة الى زعزعة النظام بأكمله فى فترة ١٨١٦-١٨١٧ وكذلك فى فترة ١٨٢٥ - ٢٧ . وتجمع العمال فى عصابات لتحطيم الآلات التى سببت لهم كل ما هم فيه من تعاسة وبطالة . «لا يمكن أن يكون ثمة شك فى أن ظهور الصناعة الواسعة النطاق كان له تأثير سيىء فى وضع العامل . فالعامل المنزلى فى المناطق الريفية قد عانى من منافسة المصانع . وأدى ادخال الآلات الى تشغيل النساء والاطفال بأجر زهيد ، وهذا بدوره ساعد على خفض الاجور . كما أن الهجرة الى المدن أدت الى ندرة المرافق السكنية ، وهذا الوضع ، مصحوبا بالنقص العام فى التغذية الصحية ، جعل من المدينة معمل تفريخ لمرضى الكساح والسل . وكان الجانب الاكبر من ضحايا الاوبئة ، كوباء الكوليرا عام ١٨٣٢ ، من العمال . وساعد البؤس على انتشار ادمان الخمر والبغاء . وأصبح المستوى الاخلاقى للمراكز الصناعية أدنى من المستوى العام بكثير ، ولا سيما بين الاطفال . » (١٩)

(١٧) ص ١٢٥ وما يليها .

(١٨) ص ١٢٧ .

(١٩) هنرى سيه : تاريخ الاقتصاد الفرنسى

Wirtschaftsgeschichte. بينا ١٩٣٦ ، المجلد الثانى ، ص ٢٤٤ .

وقد تدخلت الحكومة _ ولكن تدخلها كان على شكل تدابير قمع ضد العمال . فصدر قانون لوشابلييه Lex Le Chapelier عام ١٧٨٩ بمنع تنظيم العمال . وأصبحت الاضرابات تواجه باستدعاء الجيش . وكانت تصدر على زعماء العمال أحكام بالسجن لمدة طويلة . وفرضت قيود متزايدة على حرية العمال (٢٠) . « وفي الوقت الذي كانت فيه السلطات تستعين بسلطة الدولة الكاملة ضد العمال ، كانت متساهلة الى أبعد حد مع أصحاب الاعمال » . ففي عام ١٨٢٩ اتحد أصحاب السفن في «جرينوى» بغية خفض أجور ملاحهم . وأعلنت الهيئات القضائية ووزارة البحرية أن اجراءهم هذا مخالف للقانون ، ولكنها رفضت اتخاذ أى تدبير قانونى ضدهم ، خشية أن «يؤدى ذلك الى دفع الملاحين الى التمرد» (٢١)

أمثال هذه الحوادث أظهرت بوضوح أن العملية الاقتصادية ، أو عناصر معينة فيها ، قد أنشبت مخالبا في مجموع العلاقات الاجتماعية، وأوقعتها في قبضتها . وكان آدم سميث وريكاردو قد نظرا الى هذه العملية الاقتصادية على أنها علم متخصص ، تبدو فيه الثروة ، والفقر ، والعمل ، والقيمة ، والملكية ، وكل ما يتصل بها ، على أنها ظروف وعلاقات اقتصادية خالصة ، تستمد من القوانين الاقتصادية أو تفسر بواسطتها . كما كان سان سيمون قد جعل من القوانين الاقتصادية أساسا لمسار المجتمع بأكمله . أما خلفاؤه الاشتراكيون في فرنسا فانهم عندما كانوا يشيدون نظرية اجتماعية على أساس اقتصادى ، كانوا يغيرون من الطابع التصورى للاقتصاد السياسى . فلم يعد هذا العلم علما «خالصا» متخصصا ، بل أصبح قوة عقلية تعمل على كشف متناقضات البناء الاجتماعى الحديث ، وعلى توجيه المحاولات الرامية الى حل هذه المتناقضات . ونتيجة لهذا التغيير نفسه لم يعد ينظر الى عالم السلع من خلال تشيؤه . فمثلا عندما رد سيسموندى على ريكاردو بأن «الاقتصاد السياسى ليس علما للحساب بل هو علم أخلاقى» ، لم يكن يجذب العودة من المعايير العلمية الى المعايير الاخلاقية في التفكير العقلى ، بل كان يشير الى أن المحور الذى تدور حوله النظرية الاقتصادية ينبغى أن يكون الحاجات والرغبات الانسانية (٢٢) . فعبارة سيسموندى تنتمى ، فى نهاية المطاف ، الى ذلك الاتجاه الذى

(٢٠) ص ٢٥٠ وما يليها .

(٢١) ص ٢٥١ وما يليها .

(٢٢) المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسى Nouveaux principes d'économie politique. الطبعة الثانية ، باريس ١٨٢٧ ، المجلد الاول ، ص ٣١٣ .

ظهر تأثيره عند هيجل حين جعل للنظرية الاجتماعية تركيباً فلسفياً . ذلك لأن هيجل كان يريد الوصول الى النقطة القائلة ان المجتمع ، الذي هو المرحلة التاريخية في التطور الذاتى للناس ، ينبغي تفسيره على أنه مجموع العلاقات الانسانية ، وذلك نظراً الى دوره في تشجيع تحقيق العقل والحرية . والواقع أن هذا التفسير الفلسفى للنظرية الاجتماعية هو بعينه الذى جعل منها نظرية نقدية للاقتصاد السياسى . ذلك لأنه بمجرد تأمل هذه النظرية فى ضوء العقل والحرية ، بدا الشكل السائد للمجتمع على هيئة مجموعة من المتناقضات الاقتصادية التى ينشأ عنها نظام استعبادى لا عقلى . ونظراً الى ما كان ينطوى عليه التفسير الفلسفى للمجتمع من متضامات فلسفية ، فإن أى فصل بينه وبين النظرية الاجتماعية كان ينظر اليه على أنه اضعاف لتلك النزعات النقدية التى تدفع التصورات الفلسفية الى أن تتجاوز الوضع الراهن . فرأى برودون أن سبب الاستنتاجات التى كانت تنتهى اليها النظرية الاقتصادية ، وتبرر بها الوضع القائم ، وما يترتب على ذلك من احباط لأى مبدأ يدعو الى العمل الثورى ، هو «الفصل بين الفلسفة والاقتصاد السياسى» . وقال «ان الفلسفة هى علم الجبر بالنسبة الى المجتمع، والاقتصاد السياسى هو تطبيق علم الجبر هذا» . واذن فالفلسفة فى نظره هى «نظرية العقل» (٢٣) . واستكمالا لهذه البداية ، عرف برودون النظرية الاجتماعية بأنها «الاتفاق بين العقل والعمل الاجتماعى» (٢٤) ، وحين ذكر موضوع النظرية الاجتماعية ، أكد بشدة ضرورة تطبيقها على نحو شامل : فهى تبحث فى «حياة المجتمع بأسرها» ، وفى «مجموع مظاهره المتعاقبة» (٢٥) ، وبذلك كان نطاقها أوسع بكثير من نطاق علم الاقتصاد المتخصص .

على أن تأكيد الطبيعة الفلسفية للنظرية الاجتماعية لا يقلل من أهمية أساسها الاقتصادى . بل ان هذا التأكيد ، على العكس من ذلك ، يؤدى الى توسيع نطاق النظرية الاقتصادية بحيث تتجاوز حدود العلم المتخصص . وهكذا يقول برودون ان «قوانين الاقتصاد هى قوانين التاريخ» (٢٦) .

(٢٣) نسق المتناقضات الاقتصادية, Systèmes des contradictions économiques, éd. C. Bouglé et H. Moysset. باريس ١٩٢٣ ، المجلد الثانى ، ص ٣٩٢ وما يليها .

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ٣٩١ .

(٢٥) المجلد الاول ، ص ٧٣ .

(٢٦) اقامة النظام فى الانسانية. De la création de l'ordre dans l'humanité.

الناشر C. Bouglé et A. Cuvillier. باريس ١٩٢٧ ، ص ٣٦١ .

لقد كان الاقتصاد السياسي الجديد مختلفا كل الاختلاف عن العلم الموضوعي الكلاسيكي الذي قال به آدم سميث وريكاردو . وكان موضع اختلافه عن هذا العلم الأخير هو أنه أظهر أن الاقتصاد متناقض ولا عقلى فى كل جوانب بنائه ، بحيث تكون الازمة هى حالته الطبيعية والثورة هى نهايته المنطقية . وقد ظهر التضاد بين هذين العلمين بوضوح فى أعمال سيسموندى ، وهى أول نقد داخلى دقيق للرأسمالية . فهذه الاعمال قد تمسكت بمعيار النظرية النقدية الحققة للمجتمع : « سوف نتناول المجتمع فى تنظيمه الفعلى ، بعماله المحرومين من الملكية ، وأجورهم التى تحددها المنافسة ، وعملهم الذى يستغنى عنه أصحاب العمل بمجرد ألا يعودوا فى حاجة اليه — اذ أن هذا التنظيم الاجتماعى ذاته هو ما نعترض عليه عليه . » (٢٧) .

أعلن سيسموندى أن كل أشكال التنظيم الاجتماعى توجد لاشباع حاجات انسانية . فالنظام الاقتصادى السائد يفعل ذلك فى ظل أزمة مستمرة وفقر متزايد وسط ثراء متراكم . وقد عرض سيسموندى الآليات السائدة فى المراحل الأولى من الرأسمالية الصناعية ، والتى أدت الى هذه النتيجة . (٢٨) فذكر أن ضرورة الأزمات المتكررة هى نتيجة لتأثير رأس المال فى العملية الانتاجية . كما أن الاستغلال المتزايد ، وانعدام التوازن المستمر بين الانتاج والاستهلاك هما نتائج لنظام تبادل السلع . وانتقل سيسموندى الى رسم الخطوط العامة للعلاقات الخفية من وراء القيمة التبادلية والقيمة الانتفاعية ، ومختلف أشكال الحصول على القيمة الفائضة . وأثبت الارتباط بين تركيز رأس المال ، وفائض الانتاج ، والازمة . « فبسبب تركيز الثروة بين عدد صغير من الملاك ، تستمر السوق الداخلية فى الانكماش ، وتضطر الصناعة ، على نحو متزايد ، الى البيع فى الأسواق الخارجية ، حيث تهددها صدمات أشد حتى من الصدمات الداخلية . » (٢٩) فالمنافسة الحرة عاجزة كل العجز عن تنمية كل القوى الانتاجية الى أقصى مداها ، والى الحد الذى يضمن أعظم اشباع للحاجات البشرية ؛ وهى تؤدى الى الاستغلال على أوسع نطاق ، والى هدم متكرر لمصادر الثروة . صحيح أن

(٢٧) المبادئ الجديدة .. Nouveaux Principes. المجلد الثانى ، ص ٤١٧ .

(٢٨) أنظر هنريك جروسمان : سيسموندى ونظرياته الاقتصادية
Henryk Grossmaan : Sismonde de Sismondi et ses théories économiques.

الناشر : مطبعة جامعة بولونيا ، وارسو ، ١٩٢٤ .

(٢٩) المبادئ الجديدة .. المجلد الاول ، ص ٣٦١ .

الرأسمالية جلبت للمجتمع تقدما هائلا ، ولكن التقدم أدى الى « زيادة مستمرة في عدد السكان من العمال ، والى زيادة العرض على الطلب في مجال العمل . » (٣٠) هذه المتناقضات ترجع المسئولية فيها الى الآليات الاقتصادية للانتاج السلعي . ولو سمح للاتجاهات الكامنة في النظام بأن تعبر عن نفسها اكمل تعبير ، لكانت النتيجة « تحويل الأمة الى مصنع هائل » « يجلب البؤس للجميع ، بدلا من أن ينتج الثروة . » (٣١)

وهكذا حدث ، بعد ست سنوات فقط من اقامة سان سيمون لمذهب الوضعي ، أن قدمت النظرية الاجتماعية هذا التنفيذ الجذري للنظام الاجتماعي الذي كان قد برر به فلسفته الجديدة . وتبين أن « نظام الصناعة » هو نظام الاستغلال الرأسمالي . وحلت نظرية الأزمة الكامنة محل نظرية التوازن المتوافق . وأضاف معنى جديد على فكرة التقدم : فالتقدم الاقتصادي لا يعنى بالضرورة التقدم الانساني – بل ان هذا التقدم الاقتصادي ، في ظل الرأسمالية ، يحدث على حساب الحرية والعقل . وبذلك فند سيسموندى فلسفة التقدم ، ومعها كل مظاهر التمجيد المتفائل ، وطالب الدولة بأن تمارس سلطتها من أجل حماية الجماهير المضطهدة . « لقد خطت العقيدة الأساسية القائلة بالتنافس الحر والعام خطوات هائلة في كل المجتمعات المتمدينة . وأدت الى نمو هائل في القوة الصناعية ، ولكنها جلبت أيضا آلاما مخيفة على معظم طبقات السكان . لقد علمتنا التجربة ضرورة السلطة الحامية (للحكومة) ، وهي الحماية اللازمة لكيلا يضحي بالناس من أجل زيادة ثروة لن يستمدوا منها أية منفعة . » (٣٢)

ولكن لم يمض الا عقد واحد بعد نشر كتاب سيسموندى ، حتى عادت الفلسفة الاجتماعية الى عقيدة التقدم ، وتخلت عن الاقتصاد السياسي من حيث هو أساس للنظرية الاجتماعية – وهو أمر له دلالة الواضحة . وكانت فلسفة كونت – التي سننتقل الى معالجتها الآن – هي التي استهلت عهد الانتكاس هذا .

(٣٠) المرجع نفسه ، ص ٤٠٨ .

(٣١) ص ٨٧ .

(٣٢) ص ٥٢ وما يليها .

③ فلسفة المجتمع الوضعية : أوجست كونت

فصل كونت النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية ، ووضعها في فلك المذهب الوضعي (الايجابي) . وفي الوقت ذاته تخلى كونت عن الاقتصاد السياسي بوصفه أصلا للنظرية الاجتماعية ، وجعل من المجتمع موضوعا لعلم مستقل ، هو « علم الاجتماع » . والواقع أن الخطوتين كانتا مترابطتين : فعلم الاجتماع أصبح علما نتيجة لتخليه عن وجهة النظر المتعالية التي يتخذها النقد الفلسفي . وأصبح ينظر الى المجتمع الآن على أنه مجموع مركب من الوقائع ، متحدد بدرجات متفاوتة ، تحكمه قوانين عامة بدرجات متفاوتة - أي أنه مجال يعامل كأي مجال آخر للبحث العلمي . ورأى كونت أن التصورات التي تفسر هذا المجال يجب أن تستمد من الوقائع التي يتكون منها هذا المجال ، أما مضمونات التصورات الفلسفية التي تحاول أن تصل الى أبعد من ذلك فينبغي استبعادها . وكان اسم « الوضعية » اسما خلافيا polemical يدل على هذا التحول من نظرية فلسفية الى نظرية علمية . صحيح أن كونت كان يريد وضع فلسفة شاملة لكل شيء ، كما يدل على ذلك عنوان كتابه الرئيسي ، ولكن من الواضح أن الفلسفة تعنى ، في سياق الوضعية ، شيئا مختلفا كل الاختلاف عما كانت تعنيه من قبل ، الى حد أنها تنبذ المضمون الحقيقي للفلسفة . والحق أن عبارة : الفلسفة الوضعية philosophie positive هي ، في نهاية المطاف ، تناقض في الألفاظ . فهي تشير الى مركب من كل المعرفة التجريبية ، منظم في نسق يتسلسل على نحو متوافق ، ويسلك طريقا لا رجوع فيه . أما أية معارضة للحقائق الاجتماعية الواقعة فتمحى من المناقشة الفلسفية .

ويلخص كونت التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالي : يختص علم الاجتماع الوضعي ببحث الوقائع بدلا من الأوهام المتعالية ، وبالمعرفة النافعة بدلا من التأمل العقيم ، وباليقين بدلا من الشك والتردد ، وبالتنظيم بدلا من السلب والهدم . (١) في كل هذه الحالات

(١) مقال في الروح الوضعية Discours sur l'esprit positif. ، باريس

١٨٤٤ ، ص ٤١ - ٤٢ .

ينبغي على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام الاجتماعي القائم . وعلى الرغم من أنه لن يرفض الحاجة إلى الإصلاح والتحسين ، فإنه يستبعد أيه حربه ترمي إلى قلب هذا النظام أو نفيه . ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الفكري لعلم الاجتماع الوضعي ينبغي أن يكون دفاعيا وتبريريا .

على أن هذا لا يصدق على جميع الحركات الوضعية . ففي بداية عهد الفلسفة الحديثة ، وكذلك في القرن الثامن عشر ، كانت الوضعية ثورة مناضلة . وكانت اهانتها بالوقائع عندئذ تعني الهجوم المباشر على التصورات الدينية والميتافيزيقية التي كانت هي الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم ancien regime . وقد نمت النظرة الوضعية إلى التاريخ عندئذ بوصفها دليلا قاطعا على أن حق الإنسان في تغيير أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه . كذلك فإن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين قد استخدموا المبدأ القائل بأن الإدراك الحسي أساس التحقيق ، كوسيلة للاحتجاج على الحكم المطلق القائم . فرأوا أنه لما كانت الحواس هي أداة الحقيقة ، ولما كان اشباع الحواس هو الدافع الحقيقي للسلوك الانساني ، فإن تحقيق السعادة المادية للإنسان هو الغاية الحققة التي ينبغي أن تسعى إليها الحكومة والمجتمع . على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومة والمجتمع يتناقض مع هذه الغاية . تلك ، في نهاية المطاف ، هي « الواقعة » التي يهيب بها وضعيو عصر التنوير . فهم لم يكونوا يهدفون إلى مجتمع محكم التنظيم، بل دعوا إلى الفاعلية الاجتماعية والسياسية ، وظلوا عقلانيين بمعنى أصيل هو أنهم كانوا يقيسون العمل الانساني أو الفاعلية الانسانية بمقياس حقيقة تعلو على النظام الاجتماعي القائم ، هو المقياس الذي يمثله تنظيم اجتماعي لا يوجد بوصفه واقعا ، بل يوجد بوصفه هدفا . « فالحقيقة » التي رأوها ، أعنى المجتمع الذي يستطيع فيه الأفراد الأحرار أن يستخدموا قدراتهم ويفوا بحاجاتهم ، لم تكن مستمدة من أية واقعة أو وقائع موجودة ، بل نتجت عن تحليل فلسفي للموقف التاريخي ، كشف لهم عن النظام الاجتماعي والسياسي الفاشم الموجود عندئذ . فعصر التنوير قد أكد أن العقل يستطيع أن يحكم العالم ، وأن الناس يمكنهم تغيير أشكال الحياة البالية التي يعيشون عليها ، لو أنهم سلكوا على أساس معرفتهم وقدراتهم المتحررة من قيودها .

أما فلسفة كوثت الوضعية فتضع الإطار العام لنظرية اجتماعية يراد لها أن تبطل تأثير هذه الاتجاهات « السلبية » في المذهب العقلاني . فهي تصل إلى دفاع أيديولوجي عن مجتمع الطبقة الوسطى ، وتحمل أيضا

بذور تبرير فلسفى للنزعة التسلطية . كذلك فان الارتباط بين الفلسفة
الوضعية وبين النزعة اللاعقلية المميزة للأيدولوجية التسلطية اللاحقة ،
وهو الارتباط الذى بدأ يظهر بانهيار الليبرالية ، كان واضحا كل الوضوح
فى كتابات كونت . فتقييد الفكر بالتجربة المباشرة ، يسير معه جنبا الى
جنب توسيع دائم لعالم التجربة ، بحيث لا يعود مقتصرا على مجال الملاحظة
العلمية ، بل يضم اليه أيضا شتى أنواع القوى التى تعلو على الحس . بل
انه ليتضح آخر الأمر أن نتيجة الوضعية عند كونت هى مذهب دينى
يشتمل على عبادة واسعة النطاق لأسماء ورموز وعلامات . وقد قدم هو
ذاته «نظرية وضعية فى السلطة» ، وأصبح الزعيم المتسلط على طائفة
من الأتباع الذين يطيعونه طاعة عمياء . تلك كانت أولى ثمار التشهير
بالعقل فى الفلسفة الوضعية .

لقد كانت المثالية مقتنعة اقتناعا راسخا بأن الحقيقة لا تعطى للانسان
من مصدر خارجى ، بل يرجع أصلها الى عملية التفاعل بين الفكر والواقع ،
وبين النظر والعمل . فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وفهمها
وتنظيمها ، بل هى أيضا أن يسهم بصفة جعلت مثل هذا النشاط ممكنا ،
ومن ثم فهى صفة قبلية بالنسبة الى الوقائع . وهكذا رأى المثاليون أن
جزءا هاما كل الأهمية ، من العالم الانسانى ، يتألف من عناصر لا يمكن
تحقيقها بالملاحظة . أما الوضعية فقد تخلت عن هذه النظرية ، وأخذت
تعمل ببطء على احوال الوظائف التى تختص أساسا بالتلقى ، محل التلقائية
الحرية للفكر . ولم تكن هذه مسألة متعلقة بنظرية المعرفة فحسب . فنحن
نذكر أن الفكرة المثالية عن العقل كانت مرتبطة ارتباطا لا ينفصم بفكرة
الحرية ، وأنها كانت تعارض أى تصور لضرورة طبيعية تحكم المجتمع .
أما الفلسفة الوضعية فقد اتجهت ، على العكس من ذلك ، الى جعل دراسة
المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة ، بحيث أن العلم الطبيعى ، ولا سيما
البيولوجيا ، أصبح أنموذج النظرية الاجتماعية . وكان هدفها هو أن
تجعل من الدراسة الاجتماعية علما يبحث فى قوانين اجتماعية مشابهة ،
فى صحتها ، للقوانين الفيزيائية . وهكذا فان الضرورة المحتومة خنقت
العمل الاجتماعى ، ولا سيما حين يتعلق بتغير النظام الاجتماعى . ونظر
الى المجتمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية . وكان
هذا موقفا يناقض بصورة مباشرة الرأى الذى قالت به النظرية الاجتماعية
الجدلية .، والقائل ان المجتمع لامعقول لا لشيء الا لانه محكوم بقوانين
طبيعية .

ويطلق كونت على « العقيدة الراسخة العامة ، القائلة بثبات القوانين الفيزيائية » اسم « الروح الحقة » للوضعية . (٢) وقد اقترح تطبيق هذه العقيدة على النظرية الاجتماعية، كوسيلة لتحرير هذه النظرية من اللاهوت والميتافيزيقا، ولإعطائها مكانة العلم . «ان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ليست لها في هذه الأيام سيطرة الا في ميدان الدراسة الاجتماعية . ولا بد من طردها من هذا الملجأ الأخير . والوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هي التفسير الأساسي القائل ان حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير ، بدلا من أن يحكمها نوع من الارادة » (٣) وهكذا فان رفض الوضعية للميتافيزيقا قد اقترن برفض لادعاء الانسان أنه قادر على تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقا لارادته العاقلة . هذا هو العنصر الذي تشترك فيه وضعية كونت مع الفلسفات الأصلية للثورة المضادة ، التي تبناها بونال Bonald وديمستر De Maistre .

فقد أراد بونال أن يثبت أن « الانسان لا يستطيع أن يضيف تركيبا معيناً على المجتمع الديني أو السياسي ، تماما كما لا يستطيع أن يعطي الجسم وزنا أو المادة امتدادا » ، ورأى أن تدخل الانسان لا يؤدي الا الى منع المجتمع من بلوغ « تركيبه الطبيعي » . كما أراد « ديمستر » أن يبين أن «العقل الانساني ، أو ما يسمى بالفلسفة، لا يزيد سعادة الدول أو الأفراد شيئا ، « (٥) وأن « الخلق يتجاوز نطاق قدرات الانسان » ، (٦) وأن عقله « لا جدوى منه على الإطلاق ، ليس فقط بالنسبة الى خلق أية جماعة دينية أو سياسية ، بل أيضا بالنسبة الى المحافظة عليها » (٧) فمن الواجب في رأيه قمع «الروح الثورية» بنشر تعاليم أخرى تقول ان للمجتمع نظاما طبيعيا ثابتا ينبغي أن تخضع له ارادة الانسان .

كذلك وضع كونت على عاتق علم الاجتماع مهمة ضمان نشر هذه التعاليم بوصفها وسيلة لوضع « الحدود العامة لكل عمل سياسي » (٨)

(٢) مقال في الروح الوضعية ، ص ١٧ .

(٣) دراسة في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive .

الطبعة الرابعة ، المجلد الرابع ، باريس ١٨٧٧ ، ص ٢٦٧ .

(٤) بونال نظرية السلطة Théorie du pouvoir في المؤلفات Oeuvres

باريس ١٨٥٤ ، المجلد الاول ، ص ١٠١ .

(٥) ديمستر : « دراسة في السيادة Etude sur la souveraineté » في

« المؤلفات الكاملة » ، ليون ، ١٨٨٤ ، المجلد الاول ، ص ٣٦٧ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٧٣ .

(٧) المرجع نفسه ، ص ٣٧٥ .

(٨) دراسة في الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٨١ .

ولا بد أن تؤدي الموافقة على مبدأ القوانين الثابتة في المجتمع الى اعداد الناس للنظام وطاعة النظام القائم ، وتشجع على « استسلامهم » له .

والواقع أن لفظ « الاستسلام » لفظ رئيسي في كتابات كونت ، مستمد مباشرة من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير . « ان الاستسلام الحقيقي ، أى النزوع الى تحمل الشرور الضرورية بثبات ودون أى أمل في تعويضها ، لا يمكن أن ينتج الا عن شعور عميق بالقوانين الثابتة التي تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة . » (٩) وهكذا يعلن كونت أن السياسة «الوضعية» التي يحبذها تتجه «بطبيعتها ذاتها الى دعم النظام العام»، حتى حين يكون الأمر متعلقا بشرور سياسية مستعصية ، وذلك بنشر روح « الاستسلام الحكيم » (١٠)

ولا يمكن أن يتطرق الى المرء الشك في الجماعات والأهداف الاجتماعية التي يدعو كونت باسمها الى الاستسلام. والحق أنه ندر أن نجد في الماضي فلسفة تطالب بمثل هذا الالحاق وبمثل هذه الصراحة ، بأن تستخدم في حفظ السلطة القائمة ، وحماية المصالح الموجودة من كل هجوم ثوري . لقد بدأ كونت دعايته للوضعية بأن أعلن أن العلم الأصليل ليس له من هدف عام سوى «اقامة ودعم النظام العقلي الذي هو الأساس الضروري لكل نظام حقيقى .» (١١) وهكذا يندمج النظام في العلم والنظام في المجتمع في كل لا ينفصم. والهدف النهائي هو تبرير هذا النظام الاجتماعى ودعمه. فالفلسفة الوضعية هي السلاح الوحيد القادر على محاربة «القوة الفوضوية للمبادئ الثورية الخالصة»، وهى وحدها التى يمكن أن تنجح في «امتصاص النظرية الثورية الشائعة » (١٢) وفضلا عن ذلك فان « الدفاع عن النظام » سيجلب فوائد أعظم : اذ أن السياسة الوضعية سوف تتجه تلقائيا الى « تحويل الانتباه المبالغ فيه للرأى العام ، عن مختلف القوى الموجودة . . . وعن كل ممثليها أو مندوبيها » (١٣) ونتيجة تحويل الانتباه هذا هى تركيز كل جهد اجتماعى على الاحياء الأخلاقى . « والواقع أن كونت قد كد مرارا وتكرارا « الأخطار الفادحة المحيطة التي تقترن بسيادة الاعتبارات المادية الخالصة » فى ميدان النظرية والعمل

(٩) المرجع نفسه ، ص ١٤٢ وما يليها .

(١٠) ص ١٤٢ .

(١١) ص ١٣٨ .

(١٢) ص ١٤٠ .

(١٣) ص ١٤١ .

الاجتماعى . (١٤) وكانت أعمق اتجاهات علم الاجتماع عنده أقوى معارضة للاتجاه المادى بكثير من مثالية هيجل . « ان الصعوبات الاجتماعية الرئيسية اليوم ليست فى أساسها سياسية بل أخلاقية » ، ويقتضى حل هذه الصعوبات تغييرا فى « الآراء والأخلاق » ، لا فى النظم . لذلك فان المذهب الوضعى يشجع على « تحويل القلاقل السياسية الى حملة فلسفية » ، تؤدي الى قمع الاتجاهات المتطرفة ، على أساس أنها فى نهاية الأمر ، « غير متمشية مع أى تصور سليم للتاريخ . » (١٥) وسوف تؤدي الحركة الفلسفية الجديدة ، فى الوقت المناسب ، الى تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعى يندرج تحت قوانين أزلية لا يجوز لأحد أن يخالفها والا كان مستحقا العقاب . ووفقا لهذه القوانين تكون جميع أشكال الحكم « مؤقتة » ، وهذا يعنى أنها سوف تتلاءم بلا مجهود مع تقدم البشرية الذى لا يمكن مقاومته . وفى ظل هذه الظروف تكون الثورة أمرا لا معنى له .

ويرى كونت أن « القوى المؤقتة » التى تحكم المجتمع ستجد دون شك أنها ازدادت أمانا بفضل تأثير « السياسة الوضعية التى هى وحدها القادرة على أن تثبت فى الناس الشعور بأنه ليس ثمة أهمية حقيقية لأى تغير سياسى فى الحالة الراهنة لأفكارهم . » (١٦) كذلك سيعلم سادة الأرض أن الوضعية تميل الى « تركيز كل قوة فى أيدي أولئك الذين يملكون هذه القوة - أيا كانوا » (١٧) بل ان كونت يزداد صراحة عن ذلك ، فيحمل على النظريات والجهود « الغريبة الشديدة الخطورة » الموجهة ضد نظام الملكية السائد . اذ أن هذه الجهود والنظريات تشيد « يوتوبيا مستحيلة ممتنعة . » (١٨) صحيح أن من الضرورى تحسين أحوال الطبقات الدنيا ، ولكن هذا ينبغى أن يتم دون أدنى تغير فى الحواجز الطبقيّة ، ودون « تعكير للنظام الاقتصادى الذى لا غناء عنه . » (١٩) وفى هذه النقطة بدورها تقدم الوضعية شهادة تنم بها عن نفسها . فهى تعد « بتأمين الطبقات الحاكمة ضد كل غزو فوضوى » (٢٠) ، وببيان الطريقة

(١٤) انظر ص ١١٦ و ١١٨ .

(١٥) مقال فى الروح الوضعية ، ص ٥٧ .

(١٦) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ١٤١ .

(١٧) مقال ... ص ٧٨ .

(١٨) دروس ... ص ١٥١ .

(١٩) الموضع نفسه .

(٢٠) ص ١٥٢ .

الصحيحة لمعاملة الجماهير . وقد لخص كونت أسباب تمسكه « بقضية النظام » فأكد أن فلسفته ، بحكم طبيعتها ذاتها ، « لا تهدف الى التدمير بل الى التنظيم » وأنها « لن تعلن أبداً أى نفي أو سلب مطلق . » (٢١)

لقد أطلنا الى حد ما فى الكلام عن الدور الاجتماعى والسياسى لعلم الاجتماع عند كونت لأن التطور التالى للوضعية محال الارتباط القوى بين المبادئ الاجتماعية والمبادئ المنهجية .

ونود الآن أن نثير هذا السؤال : أى مبادئ الفلسفة الوضعية هو الذى يجعل منها حارساً أميناً للنظام القائم ومدافعاً عنه ؟ لقد أشرنا من قبل ، عند ايضاحنا للتضاد بين الروح الوضعية فى عصر التنوير ، وبين الآراء الوضعية اللاحقة (٢٢) ، الى انكار هذه الأخيرة للميتافيزيقا و « اخضاعها الخيال للملاحظة » (٢٣) ، وبيننا أن هذين الاتجاهين يعنيان الاتجاه الى الرضا بالمعطى والموجود . فهى تود أن تخضع كل التصورات العلمية للوقائع . فالمفروض من الأولى أن تقتصر على اظهار الارتباطات الواقعية الفعلية بين الأخيرة . وتمثل الوقائع وارتباطها نظاماً لا يتخلف ، يشمل الظواهر الاجتماعية فضلاً عن الطبيعية . كذلك فإن القوانين التى اكتشفها العلم الوضعى ، والتى تميزه عن التجريبية ، كانت وضعية (ايجابية) أيضاً بمعنى أنها أكدت النظام القائم ، وجعلت من ذلك أساساً لانكار الحاجة الى تشييد نظام جديد . وليس معنى ذلك أنها استبعدت الإصلاح والتغيير – بل ان الأمر على عكس ذلك ، اذ كانت فكرة التقدم تحتل مكانة هامة فى علم الاجتماع عند كونت – ولكن قوانين التقدم كانت جزءاً من جهاز النظام القائم ، بحيث كان هذا الأخير يتقدم بهدوء الى مرحلة أعلى دون أن يكون من الضرورى هدمه أولاً .

ولم يجد كونت صعوبة كبيرة فى الوصول الى هذه النتيجة ، اذ أنه نظر الى المراحل المختلفة للتقدم التاريخى على أنها مراحل فى « حركة فلسفية » ، لا فى مسار اجتماعى . وقد أظهر قانون المراحل الثلاث هذه الحقيقة بوضوح تام . فهو يقول ان التاريخ يتخذ مساراً حتمياً ، يبدأ أولاً بالحكم اللاهوتى ، ثم بالحكم الميتافيزيقى ، وأخيراً بالحكم الوضعى . وقد أتاح هذه النظرة لكونت أن يتخذ مظهر المحارب الشجاع ضد « النظام

(٢١) مقال ... ص ٤٢ وما يليها .

(٢٢) انظر ص ٢٤٢ من قبل .

(٢٣) « دروس فى الفلسفة الوضعية » ص ٢١٤ .

القديم » ، وذلك فى وقت كان فيه «النظام القديم» قد انهار منذ أمد بعيد، وكانت الطبقة الوسطى قد دعمت قوتها الاجتماعية والاقتصادية منذ مدة طويلة . وقد فسر كونت النظام القديم على أنه، قبل كل شيء ، الأثر الذى خلفته الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية فى العلم .

ان حلول الملاحظة محل التأمل ، فى علم الاجتماع عند كونت ، يعنى تأكيد النظام بدلا من أى خروج على النظام ؛ وهو يعنى سلطة القوانين الطبيعية بدلا من الفعل الحر ، والتأزر بدلا من اختلال النظام . والواقع أن فكرة النظام ، التى كانت أساسية فى مذهب كونت الوضعى ، لها مضمون شمولى فى معناها الاجتماعى ، فضلا عن المنهجى . ولقد كان التأكيد المنهجى ينصب على فكرة علم موحد، وهى نفس الفكرة التى تسيطر على التطورات الأخيرة للوضعية . وقد أراد كونت بناء فلسفته على نسق من «المبادئ المعترف بها اعترافا شاملا» ، التى تستمد مشروعيتها النهائية من « الموافقة الاختيارية التى يؤكد بها الجمهور أنها حصيلة مناقشة كاملة الحرية » . (٢٤) فاذا ما سألناه عن الجمهور ، اتضح أنه ، تماما كما فى الوضعية الجديدة، هيئة من العلماء الذين لديهم العناد الضرورى من المعرفة والتدريب . فالمسائل الاجتماعية ، نظرا الى طبيعتها المعقدة ، ينبغى أن تعالج بواسطة «مجموعة قليلة من الصفوة المثقفة» . (٢٥) وبهذه الطريقة تسحب المسائل الأكثر حيوية ، ذات الأهمية البالغة للجميع ، من ساحة الصراع الاجتماعى ، وتحول لكى تبحث فى ميدان من ميادين الدراسة العلمية المتخصصة . ووحدة الرأى مسألة اتفاق بين العلماء ، الذين تؤدى جهودهم فى هذا السبيل عاجلا أو آجلا الى ايجاد « حالة دائمة محددة من الوحدة العقلية » . ولا بد أن تصب العلوم كلها فى نفس البوتقة ، وتندمج فى اطار محكم التنظيم . كذلك لا بد أن توضع كل التصورات تحت اختبار « نفس المنهج الأساسى » حتى تنبثق فى النهاية « منظمة فى تعاقب معقول من القوانين المطردة » . (٢٦) وهكذا فان الوضعية ستعمل على « تنظيم تصوراتنا جميعها » . (٢٧)

(٢٤) ص ٤٦ .

(٢٥) ص ٩٢ ، وقارن ص ١٤٤ وما يليها .

(٢٦) الموضع نفسه .

(٢٧) مذهب السياسة الوضعية *Système de politique positive* باريس
١٨٩٠ ، المجلد الاول ، ص ١١ ، ترجمة *Bridges* بعنوان *A General View of Positivism* ، طبعة جديدة ، الناشر *F. Harrison* لندن ١٩٠٨ ، ص ١١ وما يليها .

ان فكرة النظام الوضعية تشير الى مجموعة من القوانين تختلف كل الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية . فالاولى فى أساسها ايجابية تشيد نظاما ثابتا ، والثانية فى أساسها سلبية تهدم الثبات . الاولى تنظر الى المجتمع على أنه عالم من التوافق الطبيعى ، والثانية تنظر اليه على أنه نسق من الأضداد المتنافرة . « ان فكرة القوانين الطبيعية تجر وراءها توا فكرة مناظرة ، هى فكرة النظام التلقائى ، التى تقترن دائما بفكرة انسجام ما . » (٢٨) وعلم الاجتماع الوضعى هو فى أساسه « الدراسة السكونية للمجتمع social statics ، وذلك تمشيا مع النظرية الوضعية القائلة ان هناك « توافقا حقيقيا دائما بين مختلف الأوضاع الوجودية فى المجتمع . » (٢٩) فالتوافق يسود ، ولذلك فان ما ينبغى عمله هو « تأمل النظام بقصد تصحيحه على النحو الملائم ، ولكن مع الامتناع التام ، فى أية حالة ، عن محاولة خلق هذا النظام . » (٣٠)

ولو تأملنا قوانين « الدراسة السكونية للمجتمع » عند كونت تأملا فاحصا ، لاكتشفنا تجريدها وهزالها الذى يدعو الى الدهشة. فهى تتركز حول قضيتين : الاولى ان الناس يحتاجون الى أن يعملوا من أجل سعادتهم ، والثانية أن كل الأفعال الاجتماعية تظهر أن أهم الدوافع لتحكمهم فىهم هى الدوافع الانانية . والوظيفة الرئيسية للعلم السياسى هى تحقيق التوازن الصحيح بين مختلف أنواع العمل الواجب أدؤها ، واستخدام حب الذات ببراعة من أجل الخير العام . وفى هذا الصدد يؤكد كونت الحاجة الى سلطة قوية . « ان الناس يجدون ، فى المجال المعنوى فضلا عن المادى ، حاجة ماسة الى يد عليا موجهة ، قادرة على ضمان استمرار نشاطهم ، بالجمع بين جهودهم التلقائية وتثبيتها . » (٣١) وعندما تصل الوضعية الى مركز السيطرة فى العالم ، خلال المرحلة الأخيرة للتقدم الانسانى ، تغير أشكال السلطة التى كانت قائمة من قبل . ويعرض كونت الخطوط العامة « لنظرية وضعية فى السلطة » (٣٢) ، متطلعا الى مجتمع يقوم نشاطه كله على موافقة الارادة الحرة . على أن الطابع الليبرالى لهذه الصورة مشوه برغم ذلك ، اذ أن غريزة الاستسلام تفتصر ، حين يزجى مؤسس علم الاجتماع

(٢٨) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٤٨ .

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ٢٣٢ .

(٣٠) ص ٢٥٢ .

(٣١) ص ٢٤١ - ٢ .

(٣٢) ص ٢٤٤ .

الوضعي المديح الى الطاعة والخضوع للقيادة . « ما أجمل أن نطيع عندما يمكننا الاستمتاع بالسعادة التي يجلبها اعفاء القادة الحكماء الجديرين لنا من المسؤولية الملحة المتعلقة بالبحث عن اتجاه عام لسلوكنا . » (٣٣)

ان السعادة هي الاحتماء بذراع قرية - هذه الفكرة ، التي هي من أخص مميزات المجتمعات الفاشية في وقتنا الحالى ، ترتبط بالمثل الوضعي الأعلى لليقين . والخضوع لسلطة شاملة يتيح أقصى درجة من الأمان . ويزعم كونت أن اليقين الكامل للنظر والعمل من الانجازات الأساسية التي حققها المنهج الوضعي .

وبطبيعة الحال فان فكرة اليقين لم تنبثق عن الفلسفة الوضعية، بل كانت سمة قوية من سمات المذهب العقلاني منذ ديكارت . غير أن الوضعية أعادت تفسير معناها ووظيفتها . فالعقلانية ، كما أوضحنا من قبل ، قد أكدت أن أساس اليقين النظرى والعملى هو حرية الذات المفكرة . وعلى هذا الأساس شيدت عالما كان معقولا بقدر ما كانت تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد . فالحقيقة تنبثق من الذات ، وهي تحمل طابع الذاتية أيا كان الشكل الموضوعي الذي تتخذه . والعالم يعد واقعا بقدر ما يتفق مع الاستقلال العقلى للذات .

لقد نقلت الوضعية مصدر اليقين من الذات المفكرة الى الذات المدركة حسيا . وفى هذا المجال تمدنا الملاحظة العلمية باليقين . وتراجع الوظائف التلقائية للفكر ، على حين أن وظائفه السلبية المتلقية تصبح لها مكانة الصدارة .

ان علم الاجتماع عند كونت هو فى أساسه « دراسة سكونية للمجتمع » ، وذلك نتيجة لسيادة تصور **النظام** ؛ ولكنه أيضا « دراسة حركية أو ديناميكية للمجتمع » بفضل وجود تصور **التقدم** . وقد شرح كونت العلاقة بين التصورين الأساسيين مرات كثيرة . فالنظام هو « الشرط الأساسى للتقدم » (٣٤) ، و « كل تقدم يتجه آخر الأمر الى دعم النظام . » (٣٥) والسبب الرئيسى فى أن المتناقضات والعداوات الاجتماعية لازالت سائدة هو أن فكرة النظام وفكرة التقدم مازالتا منفصلتين ، وهو وضع أتاح للثوريين الفوضويين أن يغتصبوا الفكرة الأخيرة . أما الفلسفة الوضعية فتهدف الى التوفيق بين النظام والتقدم ، وتحقيق « اشباع

(٣٣) ص ٤٣٩ .

(٣٤) مقال ١٠٠٠ ص ٥٦ ،

(٣٥) دروس فى الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ١٧ .

مشترك للحاجة الى النظام والحاجة الى التقدم . « (٣٦) وهي تستطيع أن تفعل ذلك بأن تبين أن التقدم هو في ذاته نظام — أعني أنه ليس ثورة بل تطور .

ولقد كان تفسير كونت للتاريخ على أساس مضاد للمادية ، عاملا على تيسير مهمته . فهو قد احتفظ بفكرة عصر التنوير القائلة ان التقدم هو قبل كل شيء تقدم عقلي ، وهو النمو المستمر للمعرفة الوضعية (٣٧) . غير أنه أفرغ فكرة عصر التنوير هذه من مضمونها المادي بقدر ما استطاع ، وبذلك التزم بالوعد الذي قطعه على نفسه ، وهو أن يستعيض « بحركة عقلية ضخمة عن القلاقل السياسية العقيمة . » (٣٨) وهكذا فإن فكرة التقدم ، حين تكون في خدمة الحاجة الملحة الى المحافظة على الوضع الراهن ، تقف حجر عثرة في طريق التقدم المادي والمعنوي والذهني ، الا اذا كان ذلك في الاتجاه الذي يسمح به «نسق الظروف» الموجودة . (٣٩) ففكرة التقدم عند كونت تستبعد الثورة ، والتغيير الكلي « لنسق الظروف » الموجودة . ولا يعود النمو التاريخي الا تطورا متوافقا للنظام الاجتماعي في ظل قوانين « طبيعية » ثابتة .

ومهمة « علم الاجتماع الحركي (الدينامي) » هي عرض آليات هذا التطور . فاتجاهه العام يهدف أساسا الى « تصور كل حالة للمجتمع على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة ، والمحرك الذي لا غناء عنه للحالة اللاحقة . » (٤٠) ومهمة الدراسة الحركية للمجتمع هي البحث في القوانين التي تحكم هذا الاتصال ، أو بعبارة أخرى ، « قوانين التعاقب » ، على حين أن الدراسة السكونية للمجتمع تبحث في « قوانين التواجد أو التعايش co-existence (٤١) . الأولى تقدم « النظرية الصحيحة للتقدم » ، والثانية تقدم « النظرية الصحيحة للنظام » . وهو يجعل التقدم معادلا لنمو دائم للثقافة العقلية في التاريخ . فالقانون الأساسي في الدراسة الحركية للمجتمع هو أن هناك قوة متزايدة تكتسبها تلك الملكات العضوية التي تميز الانسان في الطبيعة عن الكائنات العضوية الأدنى ، أعني

(٣٦) المرجع نفسه ، ص ١٤٨ ، وقارن : « مقال ... » ، ص ٥٣ وما يليها .

(٣٧) « مقال ... » ص ٥٩ .

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ٧٦ .

(٣٩) دروس في الفلسفة الوضعية ، المجلد الرابع ، ص ٢٦٢ .

(٤٠) ص ٢٦٣ .

(٤١) ص ٣٦٤ .

« العقل والنزوع الاجتماعي sociabilité » (٤٢) . وكلما تقدمت المدنية ، ازدادت بالتدريج اقترابا من تحقيق الطبيعة البشرية عينيا ؛ فأعلى مراتب المدنية هي أكثرها تمشيا مع « الطبيعة » (٤٣) . أى أن العملية التاريخية عملية طبيعية ، وهى على هذا الأساس محكومة بقوانين طبيعية (٤٤) . فالتقدم هو النظام .

على أن عملية التوفيق بين النظرية الاجتماعية وبين الأوضاع القائمة لم تكتمل بعد : إذ لا يزال من الضروري استبعاد كل العناصر التى تتجاوز المجال الذى تصدق فيه الأمور الواقعة وتشير الى ما وراءه ؛ وهذا يقتضى جعل النظرية الاجتماعية نسبية . ويذكر كونت (وهو أمر متوقع) أن الخطوة الحاسمة الأخيرة للوضعية هو اتجاهها « فى كل الأحوال الى الاستعاضة بالنسبى عن المطلق » (٤٥) . وهو يستمد ، من « سيادة وجهة النظر النسبية على نحو لا نزاع فيه » ، رأيه الأساسى القائل ان للتطور الاجتماعى طابعا متوافقا بطبيعته . فكل مرحلة تاريخية للمجتمع تبلغ من الكمال بقدر ما يسمح به « عصر الانسانية » ونسق الظروف المناظر لها (٤٦) . وهناك انسجام طبيعى يسود بين الأجزاء الموجودة معا للبناء الاجتماعى ، بل أيضا بين امكانات البشرية كما تتكشف فيها ، وتحقيق هذه الامكانات .

وفى رأى كونت أن النسبية لا تنفصل عن النظرة القائلة ان علم الاجتماع علم دقيق يبحث فى القوانين الثابتة للمجتمع من الوجهين السكونى والحركى . هذه القوانين لا تكتشف الا بالملاحظة العلمية ، التى تقتضى بدورها تقدما مطردا فى التكنيك العلمى ، من أجل معالجة الظواهر الشديدة التعقيد التى يتعين عليها تنظيمها (٤٧) . ويتفق بلوغ المعرفة الكاملة مع اكتمال التقدم العلمى ذاته ؛ أما قبل هذا الاكتمال فلا مفر من أن تكون كل معرفة وحقيقة جزئية ، متناسبة مع مستوى التقدم العقلى الذى تم بلوغه .

(٤٢) مقال ١٠٠٠ ص ٦٠ .

(٤٣) دروس ... ص ٤٤٢ .

(٤٤) ص ٢٦٧ .

(٤٥) مقال ... ص ٤٣ .

(٤٦) دروس ... ص ٢٧٩ .

(٤٧) المرجع نفسه ، ص ٢١٦ وما يليها .

الى هذا الحد تعد النسبية عند كونت منهجية فحسب ، أى مبنية على قصور ضرورى فى مناهج الملاحظة . ولكنه لما كان يفسر النمو الاجتماعى أساسا على أنه نمو عقلى ، فان نسبته تفترض انسجاما مقدرا بين الجانب الذاتى لعلم الاجتماع (المنهج) وبين جانبه الموضوعى (المضمون) . فكل الأشكال والنظم الاجتماعية ، كما ذكرنا من قبل ، مؤقتة ، بمعنى أنها ستنتقل ، بتقدم الثقافة العقلية ، الى أشكال أخرى تناظر القدرات العقلية لنمط أكثر تقدما . على أن طابعها المؤقت ، وان كان علامة على نقصها ، هو فى الوقت ذاته علامة على حقيقتها (النسبية) . فتصورات الوضعية نسبية لأن الواقع كله نسبى .

والعلم ، فى نظر كونت ، هو ميدان النسبية النظرية ، وهذا الأخير هو المجال الذى تستبعد منه « أحكام القيمة » . فعلم الاجتماع الوضعى « لا يستحسن الوقائع السياسية أو يستهجنها ، بل ينظر اليها ... على انها مجرد موضوعات للملاحظة . » (٤٨) وحين يصبح علم الاجتماع علما وضعيا ، ينفصل عن أى اهتمام « بقيمة » أى شكل اجتماعى معين . فسعى الانسان الى السعادة ليس مشكلة علمية ، وكذلك الحال فى مسألة أفضل تحقيق ممكن لرغباته ومواهبه . ويفخر كونت بأنه يستطيع بسهولة أن يعالج مجال الفيزياء الاجتماعية بأكمله دون أن يستخدم لفظ « الكمال » مرة واحدة ، بل يحل محله دائما لفظ علمى بحث ، هو النمو أو التطور development (٤٩) . فكل مرحلة تاريخية تمثل مرحلة للتطور أعلى من السابقة عليها ، نظرا الى كون الأخيرة هى الحصيلة الضرورية للأسبق منها ، وتنطوى على مزيد من الخبرة والمعرفة الجديدة . على أن كونت يرى أن تصور النمو أو التطور عنده لا يستبعد الكمال (٥٠) . ذلك لأن من الأمور التى يستحيل انكارها ان الأحوال والقدرات الأساسية للناس قد تحسنت مع التطور الاجتماعى . ولكن تحسن القدرات يحدث أساسا فى العلم والفن والأخلاق وما شابهها ، وهى كلها ، كالتحسن فى الأوضاع الاجتماعية ، تتحرك « بالتدريج ، داخل حدود ملائمة » . وعلى ذلك فليس فى مشروعه مكان للجهود الثورية التى ترمى الى ايجاد نظام جديد للمجتمع . بل ان من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود . « فالبحث العقيم عن حكومة أفضل » ليس ضروريا (٥١) ، اذ أن كل شكل من

• (٤٨) ص ٢٩٣

• (٤٩) ص ٢٦٤

• (٥٠) ص ٢٧٥

• (٥١) ص ٢٢٤

الأشكال الموجودة للحكومة له حقه النسبي ، الذي لا يمكن أن ينازعه فيه سوى أولئك الذين يتخذون وجهة نظر مطلقة ، وهي وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته . وهكذا تنتهي نسبية كونت الى « النظرية الوضعية في السلطة » .

ولقد كان من السهل التوفيق بين احترام كونت للسلطة القائمة وبين التسامح الشامل . فكلا الموقفين يصدق بنفس المقدار في اطار هذا النمط من النسبية العلمية ، بحيث لا يكون هناك مجال للادانة . ان الوضعية ، « دون أدنى تبديل لمبادئها الخاصة » ، تستطيع أن « توفى كل المذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية دقيقة » (٥٢) - وهي فضيلة ستجعلها مقبولة لدى « جميع الأحزاب والاتجاهات المختلفة الموجودة . » (٥٣)

والواقع أن مضمون فكرة التسامح ووظيفتها قد تغيرا بتطور الوضعية . ذلك لأن فلاسفة حركة التنوير الفرنسية، الذين كانوا يحاربون دولة الحكم المطلق ، لم يضعوا مطلبهم في التسامح داخل اطار نسبي ، بل أكدوا هذا المطلب بوصفه جزءا من جهودهم العامة التي تهدف الى اقامة شكل أفضل من أشكال الحكم - أعني «أفضل» بنفس المعنى الذي يرفضه كونت . فالتسامح لم يكن يعنى العدالة لكل الأحزاب والاتجاهات الموجودة، بل كان يعنى في الواقع محو واحد من أقوى الاتجاهات تأثيرا ، وهو اتجاه الكنيسة المتحالفة مع النبلاء الاقطاعيين ، ذلك الاتجاه الذي كان يستخدم عدم التسامح أداة للسيطرة .

وعندما ظهر كونت على المسرح ، لم يكن « التسامح » شعارا لخصوم النظام القائم ، بل كان شعارا لخصوم هؤلاء الآخرين . وكما اتخذ مفهوم التقدم طابعا شكليا ، كذلك انفصل التسامح عن المعيار الذي كان يضيف عليه مضمونه في القرن الثامن عشر . فمن قبل كان المعيار الوضعي هو ايجاد مجتمع جديد ، على حين كان التسامح يعادل عدم التسامح مع أولئك الذين يعارضون هذا المعيار . أما بعد أن صبح التسامح بالصبغة الشكلية، فقد أصبح يعنى التسامح مع القوى الرجعية المتخلفة بدورها . وقد نشأت الحاجة الى هذا النوع من التسامح نتيجة لتخلي كونت عن جميع المعايير التي تتجاوز الوقائع المعطاة - وهي معايير كانت في نظر كونت قريبة من تلك التي تبحث عن مطلق . ففي فلسفة تبرر النظام الاجتماعي السائد ،

(٥٢) ص ١٤٩ .

(٥٣) ص ١٥٣ .

أصبحت الدعوة الى التسامح مفيدة على نحو متزايد للمنتفعين من هذا النظام .

على أن كونت لم يعامل كل الأطراف على قدم المساواة . فقد قال مرارا ان هنا تشابها أساسيا بين الوضعية وبين جماعة اجتماعية كبيرة ، هي الطبقة العاملة (البروليتاريا) . فلدى العمال نزوع مثالي نحو الوضعية (٥٤) . وقد كرس كونت قسما كاملا من كتابه « مذهب السياسة الوضعية » للقضية القائلة ان « الفلاسفة الجدد سوف يجدون أشد حلفائهم حمسا بين عمالنا . » (٥٥)

لقد كانت ظاهرة الطبقة العاملة شغلا شاغلا لعلم الاجتماع عند كونت ، مثلما كانت لنقيضه ، أعني النقد الماركسي . فلم يكن من الممكن قيام نظرية وضعية عن المجتمع المدني الا اذا أمكن التوفيق بين ظاهرة البروليتاريا وبين نظام التقدم المنسجم المتآلف ، الذى يتناقض مع هذه الظاهرة تناقضا واضحا . ذلك لأنه اذا كانت الطبقة العاملة هي طبقة الأساس فى المجتمع المدني ، فان قوانين تقدم هذه الطبقة هي قوانين هدمها ، ولا بد من أن تكون نظرية المجتمع سلبية . وازاء ذلك يتعين على علم الاجتماع أن يقدم تفنيذا للقضية الجدلية القائلة ان تراكم الثروة يقترن بازدياد وطأة الفقر .

ولقد كان كونت ينظر الى هذه القضية الأخيرة على أنها « خطأ لا أخلاقى مشئوم » (٥٦) ، وهو خطأ يتعين على الوضعية أن تستأصله اذا شاءت أن تحافظ على « النظام الصناعى » الذى يحتاج اليه المجتمع فى أداء وظائفه . وكان يرى أن النظرية والتطبيق الليبرالى لم يستطيعا حفظ النظام . « ان النزوع اللاعقل العقيم ، الذى لا يسمح الا بذلك القدر من النظام الذى يأتى من تلقاء ذاته » (أى الذى يأتى عن طريق التفاعل الحر بين القوى الاقتصادية) يعنى « التخلى الصريح » عن العمل الاجتماعى فى مواجهة كل طارئ من الطوارئ التى تحدث فى مسار العملية الاجتماعية (٥٧) .

والواقع أن ايمان كونت بالقوانين الضرورية للتقدم لم يكن يستبعد بذل جهود عملية من أجل تحقيق الاصلاح الاجتماعى بالقدر الذى يضمن

(٥٤) مقال ... ص ٨٦ .

(٥٥) مذهب السياسة الوضعية ، المجلد الاول ، ص ١٢٩ .

(٥٦) دروس ١٠٠ ص ٢٠١ وما يليها .

(٥٧) ص ٢٠٢ .

ازاحة أية عقبات فى طريق هذه القوانين • فى برنامج الاصلاح الاجتماعى فى المذهب الوضعى فيه استباق لتحول الليبرالية الى نزعة تسلطية • وفى مقابل هيجل ، الذى ظهر فى فلسفته اتجاه مماثل ، نجد كونت يتغافل عن الحقيقية القائلة ان هذا التحول يصبح ضروريا نظرا الى البناء المتناقض للمجتمع المدنى • فالتطبقات المتعارضة ، فى رأيه ، ليست سوى مخلفات لنظام عقيم ، سرعان ما تقضى عليه الوضعية ، دون أى تهديد « لنظام الملكية الأساسى » (٥٨) •

ويرى كونت أن سيادة الوضعية ستؤدى الى تحسين وضع الطبقة العاملة ، وذلك أولا فى التعليم ، وثانيا عن طريق « ايجاد العمل » (٥٩) • والصورة التى تتطلع الوضعية اليها هى صورة دولة شاملة متدرجة المراتب ، تحكمها صفوة مثقفة مؤلفة من كل الجماعات الاجتماعية ، تشيع فيها أخلاق جديدة توحد بين كل المصالح المتباينة فى كل حقيقى (٦٠) • وعلى الرغم من جميع التصريحات التى قال فيها كونت ان هذا النظام المتدرج المراتب سوف يستمد سلطته من موافقة أعضائه طوعا ، فان دولة كونت تشبه فى نواح كثيرة الدولة التسلطية الحديثة . اذ نجده يدعو مثلا الى « وحدة تلقائية بين المخ واليد » (٦١) • ومن الواضح أن التنظيم من أعلى يقوم بدور هام فى ايجاد مثل هذه الوحدة • ويزيد كونت الأمر ايضا فىقول ان النمو الصناعى قد بلغ بالفعل نقطة يصبح من الضرورى فيها « تنظيم العلاقة بين صاحب العمل والعامل فى سبيل ايجاد توافق ضرورى لم يعد من الممكن ضمانه فى الصراع الطبيعى الحر بينهما » (٦٢) •

ويؤكد لنا كونت أن عملية الجمع بين أصحاب العمل والعمال لا يقصد منها أن تكون خطوة نحو القضاء على المركز المتدهور حتميا للعامل • ففى رأى كونت أن نشاط العامل هو بطبيعته أضيق نطاقا وأقل مسئولية من نشاط صاحب العمل • وما المجتمع الا « نظام من التدرج الايجابى » ، والخضوع للتسلسل الاجتماعى أمر لا غناء عنه فى حياة الكل (٦٣) • ومن

(٥٨) ص ٢٠١ ، هامش •

(٥٩) مقال ... ص ٩٣ •

(٦٠) قارن بوجه خاص « دروس الفلسفة الوضعية » ، المجلد الرابع ، ص ١٥٠

وما يليها •

(٦١) المرجع نفسه ، ص ١٥٢ •

(٦٢) المرجع نفسه ، المجلد السادس ، ص ٤٣٣ وما يليها •

(٦٣) المجلد السادس ، ص ٤٩٧ •

ثم فان الأخلاق الجديدة التى يدعو اليها لابد أن تكون قبل كل شيء أخلاق « واجب » ازاء الكل . وحتى المطالب المشروعة للطبقة العاملة ينظر اليها على أنها واجبات بدورها . فالعامل سيتلقى « أولا التعليم ، ثم العمل » . ولا يفصل كونت الكلام فى « برنامج خلق العمل » هذا ، ولكنه يتحدث عن نظام تصبح فيه كل الوظائف الخاصة وظائف عامة (٦٤) ، بحيث ينظم كل نشاط ويمارس بوصفه خدمة عامة .

وبطبيعة الحال فان « تأميم » العمل هذا لا شأن له بالاشتراكية . فكونت يؤكد أنه فى « النظام الوضعى » ، « يمكن أن يعهد بكل المؤسسات العامة . على نطاق متزايد ، الى الصناعة الخاصة » ، بشرط ألا يتعارض هذا « التغير الادارى » مع « النظام الدقيق الضرورى » (٦٥) . وهو يشير فى هذا الصدد الى هيئة أصبحت لها أهمية متزايدة فى حفظ النظام الايجابى - وهى الجيش . وهكذا تدفعه محاولته أن يوفى كل الجماعات الاجتماعية حقها ، الى أن يوصى بتقديم فلسفته الى « الطبقة العسكرية » ، مع التذكير بأن الوضعية ، وان كانت توافق على اختفاء العمل العسكرى تدريجا ، « تقدم تبريرا مباشرا للوظيفة الهامة المؤقتة » التى يؤديها الجيش فى « المحافظة الضرورية على النظام المادى » (٦٦) . فنظرا الى القلاقل الخطيرة التى يتعرض لها النظام الاجتماعى فان « الجيش تقع على عاتقه مهمة متزايدة الأهمية ، هى الاشتراك ايجابيا . . . فى المحافظة على استمرار النظام العام » (٦٧) . وحين تختفى الحروب القومية ، سنجد على نحو متزايد أن الجيش تعهد اليه « برسالة اجتماعية » هى أن يكون طائفة كبيرة من حفظة الأمن السياسيين *une grande maréchaussée politique* (٦٨) .

على أن مذهب كونت يحافظ ، فى جانب حاسم منه ، على وظيفة تحرير الانسان ، كما عرفتھا الفلسفة الغربية ، اذ أن هذا المذهب يتجه الى عبور الهوة بين الأفراد المنعزلين ، والى الجمع بينهم فى كلى حقيقى . وقد حاولنا أن نبين كيف أن المنهج الوضعى قد تولد عنه البحث عن التوحيد ، كما أكدنا النتائج السلبية لهذا المنهج . ولكن فكرة النظام الوضعى الشامل دفعت كونت الى تجاوز فكرة العلم الموحد الفارغة ،

(٦٤) ص ٤٨٥ .

(٦٥) ص ٥٠٣ .

(٦٦) ص ٥٢٩ .

(٦٧) ص ٣٥٦ .

(٦٨) ص ٣٥٧ .

والتطلع الى حكومة مستبدة من كبار الكهنة الوضعيين . وهناك نوع آخر من الشمول أو الكلية يسود في مذهب كونت ، وأعنى به **المجتمع** . هذا المجتمع ينبثق بوصفه المجال الوحيد الذى يعيش فيه الانسان حياته التاريخية ، ويصبح فيه ، فى الوقت ذاته ، الموضوع الوحيد للنظرية الاجتماعية . والواقع أن الفرد لا يكاد يقوم بدور فى علم الاجتماع عند كونت ، بل ان المجتمع يستوعبه كلية ، وما الدولة الا نتاج جانبى للقوانين الحتمية التى تحكم العملية الاجتماعية .

فى هذه النقطة ، يتجاوز علم الاجتماع عند كونت حدود فلسفة هيجل السياسية . فالنظرية الوضعية فى المجتمع لا ترى سببا لقصر التطور الانسانى على حدود الدول القومية ذات السيادة . وفكرتها عن النظام الشامل لا تكتمل الا بوحدة كل الأفراد فى البشرية ، كما أن الثمرة التى تجنى من هدم الوضعية للمعايير اللاهوتية والميتافيزيقية هى الاعتراف بالانسانية بوصفها الكائن الأعلى être suprême . فالانسانية ، لا الدولة ، هى الكلى الحقيقى ، بل هى الحقيقة الواقعة الوحيدة (٦٩) . وهى الكيان الوحيد الجدير بالتبجيل الدينى فى عصر نضوج البشرية . « ان تلك الفكرة العظيمة ، فكرة الانسانية ، سوف تمحو فكرة الاله عن نحو لا رجعة فيه » (٧٠) .

وهكذا يبدو كأن كونت قد أراد ، بفكرة الانسانية هذه ، أن يمحو سيئات ذلك الجو الاضطهادى الذى كان يتحرك فيه علم الاجتماع الوضعى عنده .

④ فلسفة الدولة الوضعية : فريدريش يوليوس هـنـال

على الرغم مما اتسمت به الوضعية عند كونت من سمات قاتمة واتجاه لا يتمشى مع عصرها (اذ دعت الى الصراع ضد « النظام القديم ancien régime فى وقت كان قد حل فيه محله بالفعل نظام الطبقة الوسطى الجديد

(٦٩) مذهب السياسة الوضعية ، المجلد الاول ، ص ٣٣٤ .

(٧٠) ص ٣٢٩ .

الذى كان حكم «الملك البورجوازي» لوى فيليب يرمز له بوضوح كامل،
فانها عبرت عن وعى طبقة اجتماعية سائرة فى طريق التقدم ، شقت
بكفاحها طريقها الظافر من خلال ثورتين . فقد أكدت الفلسفة الوضعية أن
مجرى التاريخ البشرى يسير نحو اخضاع العلاقات الاجتماعية ، آخر
الأمر ، لمصالح الصناعة والعلم ، وهذا يعنى أن الدولة سوف تستوعب
ببطء داخل مجتمع ينتظم العالم بأسره .

على أن الفلسفة الوضعية فى ألمانيا كان لها طابع مختلف كل
الاختلاف عن طابعها فى فرنسا . اذ كانت الأمانى السياسية للطبقة
الوسطى الألمانية قد هزمت دون مقاومة :

« على حين أن الاقطاع فى إنجلترا وفرنسا كان قد تحطم تماما ، أو
انكمش الى أشكال قليلة لا أهمية لها ، كما هى الحال فى هذه الأخيرة ،
على يد طبقة وسطى قوية غنية مركزة فى المدن الكبرى ، ولاسيما العاصمة،
فان النبلاء الاقطاعيين فى ألمانيا ظلوا محتفظين بقدر كبير من امتيازاتهم
القديمة . فقد كان نظام الحياة الاقطاعى سائدا فى كل مكان تقريبا . بل
لقد ظل سادة الأرض محتفظين بحقوق الولاية على خدمهم ٠٠٠ وكان ينظر
الى طبقة النبلاء الاقطاعية هذه - التى كانت عندئذ كبيرة العدد جدا ،
وكان بعض أفرادها ذوى ثراء هائل - على أنها ، من الوجهة الرسمية ،
« المرتبة » الأولى فى البلاد . فهى التى كانت تقدم كبار موظفى الحكومة ،
كما كان ضباط الجيش ينتمون اليها وحدها تقريبا . » (١)

ولقد أدت عودة الملكية الى تقوية الحكم المطلق الى حد أن البورجوازية
وجدت الطريق أمامها مسدودا فى جميع مراحله (٢) . واقتصر الصراع
ضد هذا الحكم المطلق ، فى مقابل كل حكم مطلق آخر شهدته ألمانيا منذ
حروب التحرير ، على مطالبة الملكية بأن تمنح الشعب دستورا ذا شكل
نيابى . وبعد وقت أمكن انتزاع وعد من الملك فريد رش فيلهلم الثالث بأنه
سيعترف بنوع من السيادة الشعبية . على أن هذا الوعد لم يتحقق
الا بطريقة تدعو الى السخرية ، متمثلا فى مجالس المقاطعات ، التى علق
عليها أحد المؤرخين بقوله : « كان هذا نظاما باليا يمثل مصالح خاصة ،

(١) انجلز : «ألمانيا : الثورة والثورة المضادة Germany : Revolution and
Counter-Revolution الناشر International Publishers ، نيويورك ١٩٣٣ ، ص ١١ .
(٢) كارل لامبرشت : تاريخ ألمانيا Karl Lamprecht : Deutsche Geschichte
المجلد العاشر ، برلين ١٩٢٢ ، ص ٣٠٥ ومايلها ، وص ٤٠٢ ومايلها .

ويسيطر عليه الفرسان سيطرة لا نزاع فيها ، ولا سيما في المقاطعات الشرقية . وكان شرط عضوية المجالس هو ملكية الأرض ! وحتى في مقاطعات الراين (أى أكثر الأقاليم تصنيعا) كان هناك ٥٥ نائبا عن المناطق الزراعية في مقابل ٢٥ نائبا عن المدن . « (٣) ففي كل هذه المجالس كانت الطبقة الوسطى أقلية لا أمل لها .

ولقد كانت اهتمامات هذه المجالس المحلية مساوية للعجز والقصور الذى كانت تتسم به ، ويظهر الأمر كله بوضوح فى مستوى المناقشات التى كانت تدور فيها . فقد قال عنها يوهان ياكوبى Johann Jacoby أحد زعماء المعارضة الديمقراطية :

« من الصعب أن يجد المرء نظاما أقل شعبية من مجالس المقاطعات - نظاما يراه الشعب ، بحسه السليم ، عبثا لا جدوى منه . ولسنا بحاجة الى أن نبذل أى جهد لكى نثبت من مضابط الجلسات أنه لم يكن هناك قرار واحد ، من بين جميع القرارات التى اتخذت ، يحمل طابع المصلحة العامة . فلم تحاول هذه المجالس القضاء على المخالفات الصارخة ، ولم تتخذ أية تدابير ضد الطغيان البيروقراطى . وكان عمل دورات كاملة يقتصر على إنشاء اصلاحيات ، ومؤسسات للصم والبكم والمجانين ، وشركات للتأمين ضد الحريق ، وسن قوانين عن الطرق الجديدة ، وممرات العربات ، ورسوم اقتناء الكلاب ، وما الى ذلك ... » (٤) .

وعندما جاءت حكومة فريد رش فيلهلم الرابع الى الحكم ، تبخرت كل الأحلام التى كانت تراود النفوس عن تحقيق اصلاح ليبرالى فى الدولة (٥) . فقد انتصر الحكم المطلق ، مقترنا بتغير كامل فى الثقافة ... « ان بروسيا التى عرفت اصلاحات فون شتاين von Stein ، وحروب التحرير ، وأمانى هومبولت Humboldt وهاردنبيرج Hardenberg المتعلقة بالدستور ، قد تحولت الى بروسيا التى لا تعرف الا الملكية الروماتىكية ، واللاعقلية

(٣) فيت فالنتين : تاريخ الثورة الالمانية Veit Valentin : Gesch. der Deutschen Revolution ١٨٤٨ - . برلين ١٩٣٠ ، المجلد الاول ، ص ٢٧ .

(٤) هذا النص مقتبس فى كتاب : فرانتس ميرنج : التاريخ البروسى من تلتست

الى تأسيس الرايخ . برلين ١٩٠٣ ، ص ٢٤١ .

F. Mehring : Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsbegründung

F. Schnabel (٥) فريدرش شنابل : تاريخ ألمانيا فى القرن التاسع عشر

Deutsche Gesch. im neunzehnten Jahrhundert : المجلد الثانى ، فرايبورج ١٩٣٣ ،

اللاهوتية ، والفكرة المسيحية عن الدولة • ولم تعد برلين هي جامعة هيجل والهيغلين • بل أصبحت تنسب الى فلاسفة الوحي، شلنج وشتال. (٦)

فلم يعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلي ، الذي كان ينظر الى الدولة والمجتمع على أنهما «كل ذو طبيعة سلبية» ، والذي أخضعهما مع للمسار التاريخي للعقل ، لم يعد من الممكن الاعتراف به على أنه هو الفلسفة الرسمية • وكان العقل والحرية هما أكثر الأمور إثارة للشك في نظر الحكومة الجديدة التي أصبحت الآن تستلهم الوحي من قيصر روسيا والأميرمترنيخ (٧) • وكانت هذه الحكومة في حاجة الى مبدأ وضعى (ايجابى) يحمى الدولة من قوى التمرد ، ويكون درعا لها - على نحو أقوى مما كان تفكير هيجل - ضد هجوم المجتمع • وهكذا كان رد الفعل الوضعى الذى ظهر في ألمانيا فلسفة للدولة - بالمعنى الدقيق - لا فلسفة للمجتمع • وقد حدث انقطاع طفيف في هذا التطور عندما قام « لورنتس فون شتاين » ، بعد أن مزج التراث الهيجلي بالحركة الوضعية الفرنسية ، بتحويل الاهتمام الى بناء المجتمع • غير أن تأثير فترة الانقطاع هذه على تطور النظرية الاجتماعية في ألمانيا كان تأثيرا لا قيمة له • وظلت الفلسفة الوضعية في الدولة مهيمنة ، طوال عشرات من السنين ، على السياسة الألمانية نظرا وعملا •

ولقد كانت فلسفة شتال تمثل حلا وسطا بين أولئك الذين كانوا يدعون الى الحكم المطلق الشخصى ، وبين المطالب الضعيفة للطبقة الوسطى الألمانية • فقد كان يدعو الى نظام نيابى دستورى (وان لم يكن يمثل الشعب بأكمله ، بل يمثل المقاطعات) ، والى ضمانات قانونية للحريات المدنية ، والى عدم المساس بالحرية الشخصية ، والمساواة أمام القانون ، وتطبيق نظام قانونى رشيد • وقد بذل شتال جهودا كبيرة لتمييز نزعته الملكية المحافظة من أى دفاع عن الحكم المطلق التعسفى (٨) •

(٦) اريك كاوفمان : دراسات في النظرية السياسية لمبدأ الملكية « ليبسج ١٩٠٦

ص ٥٤ • Erich Kaufmann : Studien zur Staatlehre des monarchischen Princips.

(٧) فالنتين : المرجع المذكور من قبل ، ص ٢٧ وما يليها •

(٨) قارن : « مبدأ الملكية Das monarchische Prinzip » هيدلبرج ١٨٤٥ ، و « الاحزاب المعاصرة في الدولة والكنيسة Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche. الطبعة الثانية ، برلين ، ١٨٦٨ •

ومن الواضح أن محور فلسفة شتال يكمن في اتجاهها الى التوفيق بين النزعة التسلطية اللاعقلية وبين التطور الاجتماعى للطبقة الوسطى . مثال ذلك أنه جمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الاقطاعية القائلة ان كل ملكية هي ، فى نهاية المطاف ، منحة من السلطات (٩) . وقد حيد « دولة القانون Rechtstaat » ولكنه أخضع ضمان الحرية المدنية فيها لسيادة الملك بوصفه سلطة نهائية (١٠) . ولقد كان معاديا لليبرالية ، ولكنه لم يقتصر على الدفاع عن الماضى الاقطاعى ، بل تحدث أيضا عن تلك الفترة من المستقبل ، التى ستصبح فيها الطبقة الوسطى ذاتها معادية لليبرالية . ولم يكن عدوه اللدود هو الطبقة الوسطى ، بل كان الثورة التى تهدد هذه الطبقة ، كما تهدد طبقة النبلاء والدولة الملكية . وكان عداؤه للعقلانية يخدم مصالح أرستقراطية حاكمة تقف عقبة فى وجه التقدم العقلى ؛ كما كان يخدم مصلحة كل حكم لم يكن من الممكن تبريره على أسس عقلية .

ان الثورة ، كما أعلن شتال ، هي « السمة المميزة لتاريخ العالم فى عصرنا » . هذه الثورة تؤدى الى تأسيس « الدولة كلها على ارادة الانسان بدلا من الأمر والارادة الالهيين . » (١١) ومما له دلالة الواضحة ، أن المبدأ القائل بأن الدولة تركز على ارادة الانسان كان هو بعينه ما أكدته الطبقة الوسطى الصاعدة عندما شنت حملتها على الحكم المطلق الاقطاعى . فنظرية شتال ترفض كل الفلسفة العقلانية الغربية (١٢) التى اقترنت بهذا الصراع . وقد حمل على العقلانية الحديثة على أساس انها هى التى تولد الثورة ، وقال ان هذه الفلسفة هي « فى العالم الدينى الباطن بمثابة الثورة فى العالم السياسى الخارجى » ، (١٣) أعنى أنها هي « اغتراب الانسان عن الله » .

(٩) « فلسفة القانون (الحق) Philosophie des Rechts » ، الطبعة الثالثة والرابعة ، هيدلبرج ١٨٥٤ ، المجلد الثانى ، ص ٣٥٦ ، ٣٦٠ .
(١٠) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ١٣٧ وما يليها .
(١١) « ما الثورة ؟ . Was ist Revolution » فى « سبعة عشر خطابا برلمانيا Siebzehn parlamentarische Reden برلين ١٨٦٢ » ، ص ٢٣٤ .
(١٢) بدا هذا الرفض فى النظرية السياسية الالمانية قبل شتال ، وأسهم فيه هالر « Haller » وتأثير بيرك « Burke » (عند ف . جنتس « F. Gentz ») ، والرومانتيكيون ، و « المدرسة التاريخية » . ولكن الاتجاهات التى بدأت فى هذه المدارس والحركات لم تعرض بطريقة منهجية ، ولم يصبح لها أساس سياسى ، الا فى أعمال شتال .
(١٣) « ما الثورة » ، ص ٢٤٠ .

ولما كان هيجل هو أقوى معبر عن العقلانية الألمانية ، فقد ركز شتال هجومه عليه . وقد جرى على لسانه ذلك الرد الرسمي الذي كانت الدوائر الحاكمة في ألمانيا تجيب به عن الفلسفة الهيجلية . فقد كان لدى هذه الدوائر تبصر بالطابع الحقيقي لفلسفة هيجل أعمق بكثير من تبصر أولئك الشراح الأكاديميين الذين نظروا إليها على أنها تمجيد غير مشروط للنظام القائم . فنظرية هيجل في رأيه « قوة معادية » ، وهي « هدامة » (١٤) في أساسها . وجدله يلفي الواقع المعطى ، ونظريته « تحتل منذ البداية نفس الأرض التي تحتلها الثورة » (١٥) . ولما كانت فلسفته السياسية عاجزة عن اثبات « الوحدة العضوية » بين الرعايا و « الشخصية الواحدة العليا (الله - الملك - السلطة) » (١٦) فإنها تهدم أسس النظام الاجتماعي والسياسي السائد . ولن نقتبس المزيد من تلك الفقرات التي لا حصر لها ، والتي يدلل بها شتال على الصفات الهدامة للهيجلية ، بل سنحاول بدلا من ذلك أن نحدد الأفكار التي اعترض عليها شتال ، والتي يرى أنها جديرة باللوم والتنديد .

يحمل شتال على هيجل ، ومعه أشهر ممثلي المذهب العقلاني الأوروبي منذ ديكارت - وهو اتجاه يتكرر ظهوره في الهجمات الأيديولوجية للوطنية الاشتراكية (١٧) (النازية) . ذلك لأن العقلانية تتصور الدولة والمجتمع على نمط العقل ، وهي في ذلك تضع معايير تؤدي بها حتما إلى معارضة « كل حقيقة معطاة وكل سلطة موجودة » . وهي ، على حد قوله ، تتضمن مبدأ « الحرية الزائفة » ، وقد « جرت وراءها كل الأفكار التي تصل إلى اكتمالها النهائي في الثورة » . (١٨) فالعقل لا يرضى أبدا بالحقيقة « المعطاة » ؛ وهو « يعض اليد التي تطعمه » (١٩) .

(١٤) شتال : « فلسفة القانون » ، المجلد الاول ، ص ١٤ من المقدمة ،
وص ٤٥٥ .

(١٥) المرجع نفسه ، ص ٤٧٣ .

(١٦) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٦ .

(١٧) أنظر بوجه خاص : هيزه : الفكر والوجود H. Heyse : Idee und Existenz

هامبورج ١٩٣٥ ، وف . بوم : الاتجاهات المعادية للديكارتية. F. Böhm : Anti-Cartesianismus
ليبتسج ١٩٣٨ .

(١٨) « الاحزاب المعاصرة في الدولة الكنيسة » ، ص ١١ .

(١٩) « فلسفة القانون » ، المجلد الاول ، ص ٢٦٢ .

ولقد رأى شتال أن أخطر تجسد للعقلانية هو نظرية القانون الطبيعي . ولخص هذه النظرية بأنها « المذهب الذى يستمد القانون والدولة من طبيعة الانسان (الفرد) أو عقله » (٢٠) . ووضع شتال فى مقابلها رأى القائل ان طبيعة الفرد وعقله لا يمكن أن يصلحا معيارا للتنظيم الاجتماعى ، اذ أن المطالبات المتطرفة بالثورة كانت دائما تقدم باسم عقل الفرد . فمن المستحيل علينا أن نجعل الحق الطبيعى متفقا مع الحق الوضعى المعطى ، تماما كما يستحيل التوفيق بين الدولة العقلانية عند هيجل وبين الشكل القائم للدولة . وقد أخذ شتال فكرة الحق الطبيعى بمعناها النقدى ، وكان يرى أنها تضى على الفرد حقوقا أكثر وأعلى من تلك التى أعطاه اياها الحق الوضعى . ومن ثم فقد وضع فى مقابل فكرة القانون الطبيعى ، رأى القائل ان « الحق ، والحق الوضعى ، تصوران مترادفان » ، ووضع فى مقابل الجدل الهيجلى « السلبى » ، فلسفة وضعية ايجابية مركزة على مبدأ السلطة .

ولقد عرضنا من قبل للطريقة التى تقلل بها الفلسفة الوضعية من شأن العقل ، وذكرنا أن منهج هذه الفلسفة ينطوى على قبول حقيقى للقوى الموجودة فعلا . وقد أيدت أعمال شتال هذا الرأى . فهو يأخذ بالوضعىة عن وعى (٢١) ، وتدفعه الرغبة الى « انقاذ قيمة الوضعى ، العيى ، الفردى ، وقيمة الوقائع . » (٢٢) وهو يعيب على فلسفة هيجل عجزها المزعم عن تفسير الوقائع الخاصة التى تكون مجال الواقع (٢٣) . فانشغال هيجل الدائم بالكلى لم يتح له أبدا فرصة الوصول الى المضمونات الفردية للمعطى الموجود ، التى هى مضموناته الحقيقية .

ويحبذ شتال « تحويلا لطبيعة العلم » (٢٤) يقصد به التحول الى الوضعىة - أو على وجه التحديد شكل معين من أشكالها ، تمثله ، فى رأى شتال ، فلسفة شلنجر الوضعىة (٢٥) . وهو يمتدح شلنجر لأنه أكد حق

(٢٠) المرجع نفسه ، ٢٥٢ .

(٢١) قارن : كارل مانهيم « التفكير المحافظ »

Karl Mannheim : Das konservative Denken (Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik.)

المجلد السابع والخمسون ، ١٩٢٧ ، ص ٨٤ ومايلها وكذلك أ . كاوفمان ، المرجع المذكور من قبل ، ص ٥٨ ومايلها .

(٢٢) « فلسفة القانون » ، المجلد الثانى ، ص ٢٨ .

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٣٧ .

(٢٤) ص ٧ من المقدمة .

(٢٥) أنظر مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الثانى .

العنصر « التاريخي » ضد العنصر « المنطقي » الذي هو لازماني ، خال من الفاعلية . » (٢٦) فكل ما نما في التاريخ ، من باطن الحياة الأزلية للأمة ، وكل ما يضمنه التراث ، له حقيقة خاصة به ، ليست مسئولة أمام العقل . ويفسر شتال شلنچ من خلال « المدرسة التاريخية » ، التي كانت قد استخدمت السلطة الخاصة للمعطي من أجل تبرير الحق الوضعي القائم . وكان سافيني F.K. von Savigny قد كتب ، في المقال الذي قدم فيه برنامج هذه « المدرسة التاريخية » (١٨١٤) ، يقول : « لا يمكن أن يكون هناك اختيار بين الخير والشر ، وكأن قبول ما هو موجود خير ، على حين أن رفضه شر ، ويمكن في الآن نفسه . بل الأصح أن رفض ما هو موجود مستحيل بمعنى الكلمة . فالموجود يسيطر علينا سيطرة محتومة ؛ وقد نكون على خطأ بشأنه ، ولكننا لا نستطيع أن نغيره . » (٢٧) فالقانون السائد ، وكذلك المجموعة الكاملة من الحقوق ، هي جزء من « الحياة العامة للشعب Volk » ، نما به الشعب طبيعياً طوال التاريخ ؛ ولا يمكن أن يصبح القانون والحق خاضعين للمعايير النقدية للعقل . وقد رفضت النظرية التاريخية لسافيني ، كما فعلت الوضعية فيما بعد ، « الفلسفة السلبية » للمذهب العقلاني (ولا سيما نظرية القانون الطبيعي) ، زاعمة أن هذه الفلسفة معادية للنظام القائم . كذلك فانها شاركت علم الاجتماع الوضعي اللاحق ميله الى تفسير العمليات الاجتماعية من خلال العمليات الطبيعية . فكل شيء في حياة المجتمع كائن عضوي ، وكل كائن عضوي خير وحق في ذاته . وقد وصف شلنچ النظام القانوني بأنه « نظام طبيعي » ، وبأنه « طبيعة ثانية » ، ان جاز التعبير ، وحمل على كل محاولات تغييره تمشياً مع صالح الحرية . « ان النظام القانوني ليس نظاماً أخلاقياً ، بل هو نظام طبيعي ليس للحرية سلطة أو سلطان عليه ، مثلما أنها لا تملك سلطة على الطبيعة الحسية . لذلك فليس من المستغرب أن تظهر جميع المحاولات الرامية الى جعل النظام القانوني نظاماً أخلاقياً في صورة ممتنعة ، ويتجلى فيها أفزع أنواع الطغيان الذي يترتب عليها مباشرة . » (٢٨) وهكذا كان المقصود من الزعم بأن الطبيعة تطفئ على

(٢٦) المجلد الاول ، ص ١٧ من المقدمة .

(٢٧) أرنست لاندسبرج : تاريخ علم القانون الألماني E. Landsberg : Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft. المجلد الثالث ، ميونيخ ١٩١٠ ، ص ٢٠١

(٢٨) شلنچ : مذهب المثالية الترنسندنتالية System des transcendentalen Idealismus في « المؤلفات الكاملة Sämtliche Werke شتجارت ١٨٥٨ » المجلد الثالث ، ص ٥٨٣ وما يليها .

المجتمع ، هو أن يكون مقابلا لدعوة « الارادة العاقلة » الى تغيير الأشكال الموجودة للمجتمع وفقا لمصلحة الأفراد الأحرار .

وقد ضمن شتال مبادئ المدارس « الطبيعية » فى فلسفته الوضعية ، بغرض صريح هو استخدامها مبادئ للتبرير . ولم يتردد فى ان يؤكد ، فى بداية كتابه ، أن وظيفة فلسفته هى حماية أوضاع قائمة .

« لقد ظلت الفلسفة ، طوال قرن ونصف ، تقيم السلطة والزواج والملكية ، لا على أساس الأمر الإلهى ، بل على أساس أرادة الإنسان وموافقته . وسارت الشعوب على هذه النظرية ، فتحدثت بحكامها ، كما تحدثت النظام التاريخى ، واثارت آخر الأمر على نظام الملكية العادل . » (٢٩) وهو يرى أن أية فلسفة « تستمد العالم الطبيعى والاخلاقى من العقل البشرى ، أى من قوانين الفكر وصفاته » (٣٠) تهدم النظام القائم وتستحق الفناء . أما الفلسفة الوضعية التى ستحل محلها فإنها « ستحرص على الامتثال للنظام والسلطة ، كما دعا اليهما الله من أجل حكم الناس ، وكذلك لكل الحقوق والأوضاع التى أصبحت مشروعة بفضل ارادته الإلهية . » (٣١) وهكذا يعود لفظا النظام والسلطة ، اللذان كانا أساسيين فى وضعية كونت ، الى الظهور فى فلسفة شتال السياسية . فهو بدوره قد عرض خدماته الأيديولوجية على السلطات الحاكمة ، على نحو لا يقل إصرارا عما فعل كونت .

ولقد كان شتال حساسا بوجه خاص فى موضوع تبرير الملكية . فهو يتساءل : « هل ينبغى أن نتخلى عن السؤال : ما الملكية ، لأنصار برودون ؟ » (٣٢) ان الملكية لو لم تكن تستمد حقها الا من ارادة الانسان ، كما تزعم العقلانية ، لثرتب على ذلك بالضرورة « أن الشيوعية على حق فى مقابل فلسفة الحق التى وضعت منذ أيام جروتىوس حتى هيجل . . . ولكانت على حق أيضا مقابل مجتمع اليوم . » (٣٣) ولكن من الواجب ابعاد نظام الملكية ، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية ، عن أية معالجة عقلانية ، وتبريره على أساس أمثن . وهكذا تهدف فلسفة شتال

(٢٩) فلسفة القانون ، المجلد الثانى ، ص ١٠ من المقدمة .

(٣٠) المرجع نفسه ، ص ١٨ من المقدمة .

(٣١) ص ٢٢ من المقدمة .

(٣٢) ص ١٧ من المقدمة .

(٣٣) ص ٣٧٥ .

السياسية الى أن تصور معطيات النظام الاجتماعي القائم على أنها معطيات واقع حقيقى عادل ، والمنهج الذى تتبعه هو أرغام العقل البشرى والاراده البشرية على اطاعة سلطة هذه المعطيات .

ولن نطيل الكلام عن هذا المنهج . فقوامه أساسا ارجاع النظام الاجتماعى والسياسى ، بطرق مباشرة أو غير مباشرة ، الى الأمر الالهى . وكلما كانت المسألة موضوع البحث أشد حيوية ، كانت تستمد من هذا الأمر على نحو أقرب الى الطابع المباشر . « فتوزيع الثروة » هو شئ « قضى به الأمر الالهى » . (٣٤) ونظم المجتمع مبنية على « تنظيم الله لعالم البشر . » (٣٥) واللامساواة الاجتماعية ارادة الله : « لا بد أن يكون هناك حق مختلف لكل رجل وامرأة وطفل ، وللعامل الجاهل الذى يمثل أمام القانون صاحب الأرض الذى لا يخضع للمحاكمة . ولا بد أن يختلف الحق وفقا لرسالة الجنس ، والسن ، والمركز أو الطبقة . » (٣٦) وتضم الدولة وسلطاتها « نظاما الهيا » . وعلى الرغم من أن الناس أحرار فى أن يعيشوا فى ظل هذا الدستور أو ذاك «فان الدولة بما هى كذلك ليست أمر الله فحسب ، بل ان للدستور الخاص والسلطات الخاصة فى كل مكان ، بدورهما ، ضمانا الهيا . » (٣٧)

ويرتبط هذا المنهج بفلسفة شخصية (٣٨) يزداد خبثها ظهورا اذا أدركنا أنها تنطوى على الافكار التقدمية لعقلانية الطبقة الوسطى ، مع تفسيرها فى سياق لاعقلى . فهو يمجّد «الشخصية» بوصفها « وجودا أصليا » و « تصورا أصليا » . (٣٩) والعالم المخلوق فى رأيه يبلغ قمته فى وجود الشخصية . فهذه الأخيرة « غاية مطلقة » ، وهى صاحبة « الحق الأصيل » . (٤٠) هذا المبدأ يعطى شتال فكرته عن النزعة الانسانية humanitarianism ، أعنى أن « رفاهية كل فرد وحقه وشرفه ،

(٣٤) ص ٣٧٦ .

(٣٥) ص ١٩١ .

(٣٦) المجلد الاول ، ص ٢٧٧ .

(٣٧) المجلد الثالث ، ص ١٧٧ .

(٣٨) المجلد الثانى ، الكتاب الاول .

(٣٩) ص ١٤ .

(٤٠) ص ٣١٢ .

حتى أدنى الافراد مرتبة ، أمر يجب أن يحرص عليه المجتمع ، وان كل شخص ينبغي ان يراعى ، ويحمى ، ويكرم ، ويعامل وفقا لشخصيته ، دون ما تمييز على أساس الأصل او العرق أو الطبعه او الموهبة . » (٤١) على أن هذه الأفكار التقدميه تتخذ ، فى الاطار المضاد للعقلانيه ، الذى نمثله فلسفة شتال ، عكس معناها الاصلى . فاشعاع الشخصية يطغى على الوقائع القاتمة للنظام الاجتماعى ، ويجعلها تبدو كأنها مجموع من العلاقات الشخصية التى تنبثق عن شخص الاله ، وتنتهى - على الارض - فى شخص الملك الحاكم . فالدولة والمجتمع ، اللذان تسيطر عليهما فى الواقع علاقات القوة وتحكمهما القوانين الاقتصادية ، يبدوان مملكة معنوية تحكمها قوانين وحقوق وواجبات أخلاقية . ويبدو عهد عبودة الملكية كأنه عالم هدفه النهوض بالشخصية الانسانية .

والحق أن شخصانية شتال غير الناضجة توضح حقيقة حاسمة عن الفلسفة الحديثة ، وهى أن وجهة النظر العينية كثيرا ما تكون أبعد عن الحقيقة من وجهة النظر المجردة . فقد شهد رد الفعل على المثالية الالمانية اتجاها عقليا متزايد القوة الى مزج الفلسفة مع عينية الحياة الواقعية . وكان رد الفعل هذا يطالب بأن يحل الموقع العينى للانسان فى الوجود محل التصورات المجردة فى الفلسفة ، ويصبح معيارا للفكر . ولكن عندما ينم وجود الانسان العينى عن نظام لاعقلى ، فان التشهير بالفكر المجرد ، والاستسلام « للعينى » ، يعنى استسلام الدوافع النقدية فى الفلسفة ، وتهاوى قدرتها على معارضة الواقع اللاعقلى .

لقد قدم شتال نظريته فى « الشخصية العينية » بوصفها بديلا عن الكلية التجريدية عند هيجل . فجوهر العالم عنده هو الشخصية فى وجودها العينى ، لا العقل . ومع ذلك فقد ظهرت لديه نزعة كلية universalism أخطر بكثير من نزعة هيجل . ذلك لأن مجموع مظاهر اللامساواة والفوارق الموجودة فى الواقع الاجتماعى والسياسى القائم قد وضعت وأكدت مباشرة فى الشخصية . فللشخصية وجودها العينى فى علاقات الخضوع والسيطرة الخاصة التى تسرى على الواقع الاجتماعى ، على حين أن الشخصية كانت ، فى تقسيم العمل الاجتماعى ، شيئا ينبغي أن يحكم . وفى رأى شتال أن مظاهر اللامساواة هذه كلها تنتمى الى طبيعة

الشخصية ولا يجوز الاعتراض عليها . فالامساواة بين الناس « لا تستبعد الفوارق والمراتب ، والامساواة في الحقوق الفعلية ، بل والامساواة في المركز القانوني . » (٤٢)



وسوف نكتفى الآن بالإشارة الى الاتجاهات الأساسية في فلسفة شتال الوضعية كما طبقها على الدولة . فالمبدأ الشخصاني في الكون يتضمن أن كل سيطرة لها «طابع شخصي» ، أى أن لها طابع السلطة الشخصية الواعية . ففي المجال المدني تتمثل السيطرة في مختلف مظاهر القوة التي يملكها الكائن العضوي للدولة ، والتي تنبثق عن «الشخصية الطبيعية» للملك وتتركز حوله . (٤٣) والدولة أساسا ملكية . صحيح أنها قد تتخذ شكل حكومة نيابية ، ولكن سيادة الملك ، على أية حال ، ينبغي أن تعلو على مختلف الطبقات . (٤٤)

ويقبل شتال الفصل الذي قال به هيجل بين الدولة والمجتمع ، ولكنه يجعله أقل حدة بكثير ، اذ يفسر كل العلاقات الاجتماعية على أنها علاقات « أخلاقية » . وهو يجيز أن تمارس الدولة تنظيما واسع المدى للاقتصاد، ويعارض اعطاء حرية غير محدودة للتجارة الداخلية والخارجية (٤٥) فالدولة عنده « وحدة للشعب في ظل سلطة » . (٤٦) والدولة ، بوصفها عالما أخلاقيا ، لها هذا الهدف المزدوج : « فهناك ، من جهة ، السيطرة بما هي كذلك ، أعنى غاية سيادة السلطة بين الناس » ، ومن جهة أخرى « حماية الناس وتحسين أحوالهم ، والنهوض بالأمة ، وتنفيذ الأمر الإلهي . » (٤٧)

والدولة عنده لا تعود مقيدة بمصلحة الفرد ، بل هي « قوة وذات تسبق أعضائها الأفراد وتعلو عليهم . » (٤٨) والسلطة هي القوة التي

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ٣٣١ .

(٤٣) المرجع نفسه ، المجلد الثالث ، ص ٢ .

(٤٤) « مبدأ الملكية » ، ص ١٢ ، ١٤ ، ١٦ .

(٤٥) « فلسفة الحق » المجلد الثالث ، ص ٦١ ، ٧٠ .

(٤٦) المرجع نفسه ، ص ١٣١ .

(٤٧) ص ١٤٤ .

تربط العلاقات الاجتماعية والسياسية ، فى نهاية المطاف ، بالكل • ويؤدى النظام كله عمله عن طريق الطاعة ، والواجب ، والامتثال • « ان كل سيطرة تنطوى على قبول لتفكير الحاكم و ارادته فى حياة المحكومين • » (٤٩) وهذا استباق ملفت للنظر ، لنمط الشخصية الذى تدعو اليه الدولة التسلطية الحديثة وتعمل على تشكيله • ولو كان هيجل قد اطلع على عبارة كهذه لعدّها شيئاً مخيفاً ، اذ ان تسليم التفكير الفردى والارادة الفردية لتفكير و ارادة سلطة خارجية ما ، هو أمر يتنافى مع جميع مبادئ نزعتة العقلانية المثالية •

وفصل شتال الدولة تماماً عن أى ارتباط بالاستقلال الذاتى لأفرادها • فالدولة والمجتمع « لا يمكن أن ينشأ منهم أو يعتمدا عليهم » ؛ بل ان حفظها يقتضى قوة تركز على النظام الأمر وحده ، وتكون مستقلة عن ارادة الافراد ، بل « متعارضة معها ، تفرض عليها من الخارج • » (٥٠) وهو يستعيز عن العقل بالطاعة ، التى تصبح « الدافع الاول الذى لا ينكر والأساس الاصلى ، لكل أخلاق • » (٥١) وهكذا يتخلى عن الفلسفة الليبرالية حتى قبل أن يصبح الأساس الاجتماعى والاقتصادى لليبرالية حقيقة واقعة •

وعلى حين أن الاقتصاديين الاجتماعيين الفرنسيين استطاعوا أن يروا فى تقدم الرأسمالية الصناعية تحدياً يقتضى تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسة القائمة ، وتحويلها الى نظام يمكنه أن ينمى امكانيات الفرد ، فان المفكرين من أمثال شتال وجدوا لزاماً عليهم أن يشغلوا أنفسهم بانقاز نظام متجه الى الماضى ، والى نوع من التسلسل الأزلى الثابت فى المراتب • ومن ثم فان شتال عندما ينقد عملية العمل السائدة – أى عندما يبدو ، مثلاً ، مرتاعاً من « مصيبة نظام المصانع والانتاج الآلى » (٥٢) – ويشير فى هذا الصدد الى سيسموندى ، فانه يعجز تماماً عن استخلاص أية نتائج من ملاحظاته هذه • فالدولة والمجتمع يظلان مقيدين بالأمر الالهى والتراث التاريخى • وهما يوجدان على النحو الذى ينبغى أن يوجداه •

• (٤٩) ص ٩

• (٥٠) المجلد الثانى ، ص ١٤٣

• (٥١) ص ١٠٦

• (٥٢) المجلد الثالث ، ص ٧٣

• (٥٣) ص ٥٩

و « الشعب » طائفة أقوى من كل تفاوت طبقي . فالمجتمع الشعبي Volksgemeinschaft حقيقة واقعة ، والجماعة ، لا الفرد ، هي الموضوع النهائي للحق . . « ان الشعب Volk وحده هو الذي لديه وحدة النظرة الى الحياة Lebensanschauung وبذرة الانتساج الخلاق . » (٥٤) والتراث والعرف اللذان تأصلا في الشعب هما مصدر الحق . أما سعي الفرد الى الحرية والسعادة ، فان شتال يحوله الى مجرى آخر ، هو الجماعة اللاعقلية ، التي هي دائما على حق . فما نبت وحفظ في النمو « الطبيعي » للتاريخ صحيح في ذاته . « ان الانسان ليس كائنا حرا بالمعنى المطلق . بل هو كائن مخلوق ومحدود ، ومن هنا فهو معتمد على القوة التي أعطته الوجود ، وعلى نظام الحياة القائم والسلطات القائمة التي تسمح هذه القوة بوجودها من خلالها . لذلك فان للسلطات قدرة كاملة عليه ، حتى دون رغبته . » (٥٥)

ان فلسفة شتال تتجلى ، في جميع مظاهرها على صورة فلسفة تخلت عن الافكار التقدمية التي حاول مذهب هيجل أن يحتفظ بها للمجتمع الذي ظهرت هذه الافكار فيه ، والذي تنكر لها فيما بعد . فالسلطة أصبحت تحل محل العقل ، والخضوع محل الحرية ، والواجب محل الحق . وأصبح الفرد يوضع تحت رحمة الادعاءات المطلقة لكل يتخذ صبغة متجسدة ، وهكذا فان فلسفة الحق عند شتال قد جمعت بعضا من الأفكار الاساسية التي كان لها دور التوجيه في الاعداد للايديولوجية الاشتراكية الوطنية (النازية) . تلك هي النتائج التي تؤدي اليها « الفلسفة الوضعية » التي أرادت أن تحل محل الفلسفة السلبية عند هيجل .

⑤ تحويل الجدل إلى عالم الاهتماع : لورنتس فون شتاين

ما زال أمامنا أن نبحت التأثير الهام الذي مارسته الفلسفة الهيجلية على النظرية الاجتماعية عند لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein . ولقد كانت أعمال شتاين معروفة لماركس وانجلز ، اللذين انتقداها في

(٥٤) المجلد الثاني ، ص ١٩٣ .

(٥٥) « الاحزاب المعاصرة ... » ص ٢٢ .

كتاباتهما السابقة على « البيان الشيوعي » . وقد ثار بعض الخلاف حول مسألة ما إذا كانا قد أخذنا بأفكار شتاين في نظريتهما الخاصة ، وإلى أى مدى أخذنا بها ، على أن هذه مشكلة لا تهمنا فى هذا المجال . فهى تبدو غير ذات موضوع نظرا الى أن بناء النظرية الماركسية وأهدافها مختلفان تمام الاختلاف عن بناء علم الاجتماع عند شتاين وأهدافه .

لقد كان تأثير أعمال شتاين فى تطور النظرية الاجتماعية طفيفا ، اذ كان ينظر اليه على أنه مؤرخ للثورة الفرنسية وللنظريات الاجتماعية الفرنسية ، أكثر من كونه مفكرا نظريا . ولم تتضمن الطبعة الاولى لكتابه: « الاشتراكية والشيوعية فى فرنسا اليوم Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs » ، التى نشرت عام ١٨٤٢ الا اشارات ضئيلة الى مفاهيمه السوسيولوجية . غير أن طبعة ١٨٥٠ ، التى نشرت فى ثلاثة مجلدات تحت عنوان « تاريخ الحركة الاجتماعية فى فرنسا من ١٧٨٩ حتى يومنا هذا (١) Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage » تقدم عرضا مفصلا لهذه المفاهيم . وتبحث المقدمة الطويلة فى « مفهوم المجتمع وقوانين الحركة الاجتماعية » . وهى تمثل أول دراسة ألمانية فى علم الاجتماع .

ونحن نستخدم لفظ « علم الاجتماع » بمعناه الدقيق ، الذى يدل على معالجة النظرية الاجتماعية بوصفها علما خاصا ، له موضوعه الخاص ، واطاره التصورى ومنهجه الخاص . فهنا ينظر الى النظرية الاجتماعية على أنها « علم المجتمع » الذى يبحث فيما بين الناس من علاقات تحمل الطابع الاجتماعى على التخصيص ، وفى القوانين أو الاتجاهات التى تؤثر فيها (٢) . وهذا يعنى أن أمثال هذه العلاقات « الاجتماعية » يمكن أن تميز من العلاقات

(١) نشرة « G. Salomon » « ميونيخ ١٩٢٢ » . واقتباساتنا مستمدة من هذه الطبعة الجديدة .

(٢) أنظر روبرت ماكيفر : المجتمع : Robert M. Max Iver: Society نيويورك ١٩٣٧ ، ص ٧ وما يليها من المقدمة ، وص ٤ - ٨ ، وأنظر : ميادين علم الاجتماع ومناهجه « The Fields and Methods of Sociology » الناشر : L.L. Bernard نيويورك ١٩٣٤ ، ص ٣ وما يليها ، وأنظر : كيس : الجمل فى علم الاجتماع التمهيدى C.M. Case : Outlines of Introductory Sociology. نيويورك ١٩٣٤ ، ص ١٧ من المقدمة و ٢٥ وما يليها .

المادية ، أو الاقتصادية ، أو السياسية ، أو الدينية ، وإن كان من الجائز أنها لا تحدث أبدا بدون هذه الأخيرة . فعلم الاجتماع ، بوصفه علما خاصا ، يترك عددا كبيرا من المشكلات الاجتماعية لكي تعالجها العلوم الأخرى المتخصصة ، وإن كان « يختص بالدراسة العامة للمجتمع » . « وهكذا فإن مشكلات مثل انتاج الثروة وتوزيعها ، والتعريفية الجبركية والتجارة الدولية والاستثمار ، تعالج بواسطة علم الاقتصاد » . (٣) وهناك مجموعات أخرى من المشكلات الاجتماعية تحول الى علوم أخرى متخصصة ، كالعلوم السياسية ، والتربية . والأهم من ذلك كله أن الارتباط ينقسم تماما بين علم الاجتماع وبين الفلسفة .

ومن الواجب عدم الخلط بين تحرر علم الاجتماع من الفلسفة وبين «انكار الفلسفة» و «اخراجها الى حيز الواقع» ، كما يحدث في النظرية الاجتماعية الماركسية . ذلك لأن علم الاجتماع لا « ينكر » الفلسفة ، بمعنى استيعاب المضمون الخفي للفلسفة ونقله الى النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعي ، بل هو يجعل لنفسه مجالا خاصا به ، منعزلا عن الفلسفة ، له نطاقه الخاص وحقيقته الخاصة . ولقد وصف كونت عن حق بأنه أول من استحدث هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع . صحيح أن كونت ومفكرين آخرين من نفس التراث قد أقاموا معادلة شكلية بين نظريتهم الاجتماعية والفلسفة : فجون ستورت مل قد لحص نظرياته في منطق العلم الاجتماعي داخل اطار منطق عام شامل ، وسبنسر جعل من مبادئ علم الاجتماع جزءا من مذهبه في الفلسفة التركيبية . ولكن هذين المفكرين غبرا من معنى الفلسفة لكونه يجعلها مختلفة كل الاختلاف عن تلك الفلسفة التي تولدت عنها النظرية الاجتماعية في الأصل . فالفلسفة كانت في نظر هذين المفكرين مجرد مركب جامع بين التصورات والمبادئ الأساسية المستخدمة في العلوم المتخصصة (وهي الرياضيات والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع عند كونت ، والبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق عند سبنسر) . والدراسة الجامعة الرابطة لهذه العلوم كانت « فلسفية » بفضل طابعها الوضعي العام ، وتفنيدها

(٣) أوجبرن ونيمكوف : علم الاجتماع » : W.F. Ogburn and M.F. Nimkoff
Sociology كيمبردج ١٩٤٠ ، ص ١٤٠ .

لكل الأفكار الترنسندنتالية • وهكذا فإن مثل هذه الفلسفة كانت تعنى ،
فى واقع الامر ، تفنيدا للفلسفة •

وللاتجاه المعادى للفلسفة فى علم الاجتماع دلالة بالغة • فقد
رأينا أن المجتمع ، عند كونت ، أصبح موضوعا لميدان مستقل من ميادين
البحث • فلم تعد العلاقات الاجتماعية والقوانين التى تحكمها تستمد - كما
كانت فى مذهب هيجل - من ماهية الفرد ، ولم تعد تحلل وفقا لمعايير مثل
العقل ، والحرية ، والحق • بل ان هذه المعايير الاخيرة أصبحت تبدو
الآن غير علمية ، وأصبح منهج علم الاجتماع موجه نحو وصف الوقائع
القابلة للملاحظة ، وإيجاد تعميمات تجريبية بينها • وعلى عكس النظرة
الجدلية ، التى كانت ترى العالم « كلا ذا طابع سلبى » ، وبالتالى كانت فى
أساسها نقدية ، كان منهج علم الاجتماع فى أساسه محايدا ، يتأمل المجتمع
على نفس النحو الذى يتأمل عليه علم الفيزياء الطبيعية •

وقد أصبح علم الاجتماع ، منذ كونت ، يتخذ من العلوم الطبيعية
أنموذجا يحاكيه • وهو لا يعد علما إلا بالقدر الذى يكون به موضوعه
قابلا لنفس المعالجة المحايدة التى تعالج بها العلوم الدقيقة • ولا يزال
وصف جون ستوارت مل لعلم المجتمع مميزا لتطوره التالى • فقد قال
مل :

« هذا العلم تربطه بالكيان الاجتماعى نفس العلاقة التى تربط علم
التشريح وعلم وظائف الاعضاء بالجسم المادى • فهو يبين ما هى المبادئ
الموجودة فى طبيعة الانسان ، والتى تدفع الانسان الى الدخول فى حالة
اجتماعية ، وكيف أن هذه السمة تؤثر فى اهتماماته ومشاعره ،
وتؤثر من خلال هذه الأخيرة فى سلوكه ، وكيف أن التجمع يتجه باطراد
الى المزيد من التوثق ، والتعاون يمتد الى أغراض متزايدة على الدوام ،
وما هى هذه الأغراض ، وما أنواع الوسائل التى يشيع استخدامها أكثر
من غيرها فى سبيل تحقيقها ، وما العلاقات المختلفة التى تقوم بين الناس
بوصفها نتيجة طبيعية للاتحاد الاجتماعى ، وما العلاقات التى تختلف
باختلاف حالة المجتمع ، وما تأثير كل منها فى سلوك الانسان وشخصيته » (٤)

(٤) جون ستوارت مل : أبحاث فى بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم
يستقر عليها الرأى » Essays on some Unsettled Questions of Political Economy.
لندن ١٨٤٤ ، ص ١٣٥ •

وتبعاً لهذا الوصف لا يجوز ، من حيث المبدأ ، التمييز بين علم المجتمع وبين العلم الطبيعي . صحيح أن الظواهر الاجتماعية لها درجة أقل من « الدقة » ، بالقياس الى الظواهر الطبيعية ، وأنها أصعب منها تصنيفاً ، ولكن من الممكن إخضاعها لمعيار الدقة ولبادئ التعميم والتصنيف . ولهذا السبب كانت نظرية المجتمع علماً حقيقياً . (٥) وفضلاً عن ذلك فإن علم الاجتماع يشترك مع العلوم الدقيقة الأخرى في أنه ينتقل من جمع الوقائع الى تصنيفها بنجاح . هذا هو المبدأ الذي يسير تبعاً له . « ان كل معرفة لا تنظم منهجياً وفقاً لهذا المبدأ ينبغي أن تستبعد من مجال علم المجتمع » (٦)

على أن المبادئ التي تجعل من علم الاجتماع علماً خاصاً ، هي نفسها التي تفصل بينه وبين النظرية الجدلية في المجتمع . ففي هذه الأخيرة يكون تعميم الوقائع وتصنيفها ، على أحسن الفروض ، عملاً لا صلة له بالمطلوب . وكيف تكون لهذا الاجراء أية صلة بالحقيقة ، اذا كان ينظر الى كل الوقائع على أنها تتكون عن طريق البناء الفريد لكل الاجتماعي وحركته ، وهما البناء والحركة اللذان قامت الاتجاهات المتغيرة للسلوك الفعلي الانساني طوال التاريخ بدور أساسي فيهما ؟ لقد أكدت النظرية الجدلية للمجتمع الامكانات والمتناقضات الأساسية داخل هذا الكل الاجتماعي ، وأوضحت بذلك ما ينبغي عمله بالمجتمع ، وكشفت أيضاً عن نقص صورته الراهنة . ولم يكن الحيداد العلمي يتمشى مع طبيعة الموضوع ومع توجيهات السلوك الانساني التي تستمد من تحليلها . وفضلاً عن ذلك فإن النظرية الاجتماعية الجدلية لم يكن من الممكن أن تكون علماً خاصاً بين بقية العلوم ، لأنها كانت ترى أن العلاقات الاجتماعية تضم كل مجالات الفكر والوجود وتتحكم فيها . فالمجتمع هو المجموع السالب لكل العلاقات الانسانية القائمة (وضمنها العلاقات مع الطبيعة) ، وليس أي جزء منها . لهذه الأسباب كان الجدل منهجاً فلسفياً لاسوسيولوجياً ، أعنى منهجاً تسري فيه كل فكرة جدلية واحدة على الكل السلبى بأكمله ، ومن ثم فهو يتعارض مع أي اقتطاع لمجال خاص من العلاقات الاجتماعية .

(٥) هيربرت سبنسر : « دراسة علم الاجتماع The Study of Sociology

نيويورك ١٩١٢ ، ص ٤٠ .

(٦) لسترف . وورد : « المجلد في علم الاجتماع : Lester F. Ward ، «

Outlines of Sociology نيويورك ١٨٩٨ ، ص ١٦٣ .

ولقد كان لزاما على أية محاولة لبناء علم الاجتماع أن تبدأ بتفنيد الادعاء الجدلى ، كما فعل « شتال » ، أو تعزل نفسها عن أساسه الفلسفى كما فعل فون شتاين ، الذى حول القوانين والمفاهيم الجدلية الى قوانين ومفاهيم سوسيولوجية . وقد وصف فون شتاين عمله بأنه « أول محاولة لاقامة مفهوم المجتمع بوصفه مفهوما مستقلا ، وللبحث بالتفصيل عن مضمونه » (٧) ولقد كانت « فلسفة الحق » عند هيجل قد كشفت المتناقضات الهدامة الموجودة داخل المجتمع المدنى (الاقسام ٢٤٣ - ٦) ، بوصفها نواتج حتمية لهذا النظام الاجتماعى . وبطبيعة الحال فان اتجاه الاهتمام الهيجلى قد أضعف من قوة المتناقضات الاجتماعية ، اذ فسرها على أنها متناقضات أنطولوجية . ومع ذلك فان الجدل الهيجلى قد وضع « قانونا طبيعيا » لا يتخلف للتاريخ ، ولكنه أشار بوضوح تام الى أن طريق العمل التاريخى للانسان يكمن فى اتجاه الحرية . أما الحركة الجدلية للمجتمع المدنى فى أعمال فون شتاين فتبدو أقرب بكثير الى أن تكون حركة للأشياء (رأس المال ، الملكية ، العمل) منها الى أن تكون حركة للناس . فالتطور الاجتماعى محكوم بقوانين طبيعية ، لا بالعمل الانسانى . ويرى فون شتاين ان هذا الوضع ليس نتاجا لعمليات التشيؤ الرأسمالية ، بل هو الحالة « الطبيعية » للمجتمع الحديث . وهو يفهم التشيؤ على أنه قانون كلى ، يتعين على النظرية والعمل الاجتماعيين أن يمثلوا له بالضرورة . وبذلك يصبح الجدل جزءا من دراسة موضوعية محايدة للمجتمع .

على أنه ، نظرا الى الظروف التى ظهرت فيها أعمال فون شتاين ، فان هذه الاتجاهات الحياضية قد عوض تأثيرها الى حد بعيد . فقد كان شتاين على أية حال ، يسترشد بدراسته للصراع الاجتماعى فى فرنسا بعد الثورة ، وأبدى اهتماما كبيرا بالنقاد والمفكرين النظريين الفرنسيين الاجتماعيين فى هذه الفترة . وقد دفعته هذه النظرة التاريخية العينية الى القول بأن العملية الاقتصادية أساسية للعملية الاجتماعية والسياسية، وان الصراع الطبقي هو المضمون الحقيقى الذى يدور حوله المجتمع . فأدرك واعترف وقتا ما بأن المتناقضات التى لا يمكن التوفيق بينها فى المجتمع الحديث هى المحرك لتطوره ، وبذلك انضم الى التحليل الجدلى الهيجلى للمجتمع . ولكن كان من الضرورى التخلي عن هذا التركيز على المتناقضات

(٧) «تاريخ الحركة الاجتماعية...» ص ٦ .

داخل العملية الاقتصادية اذا ما أريد لعلم الاجتماع أن يكون علما موضوعيا مأمونا . ومن هنا فان فون شتاين ذاته قد تخلى عن موقفه السابق . فمنذ عام ١٥٨٢ كف عن محاولة بناء نظرية اجتماعية على أساس الاقتصاد السياسي .

« من المعروف أن علم المجتمع بأسره قد ظهر أصلا من دراسة التعارض الاقتصادي الذي أحدثه الاستغلال والتنافس بين الطبقة الرابعة بوجه خاص ، أي العمل المحروم من رأس المال ، وبين مالكي رأس المال . وقد أدت هذه الحقيقة الى نتيجة بدت بالفعل واضحة كل الوضوح ولكنها جلبت بالضرورة خطرا كبيرا على الأسس الأعمق لهذا العلم . ولا يستطيع كاتب هذه السطور أن ينكر أنه هو ذاته قد أسهم بدور كبير في الدعوة الى قبول هذه النتيجة . ذلك لأنه كان يفترض أنه لما كان الشكل الحال (للمجتمع) يتحدد أساسا بالعلاقات الاقتصادية ، فان النظام الاجتماعي في ذاته لا يمكن أن يكون الا نسخة من النظام الاقتصادي ، ان جاز التعبير . وترتب على هذا الرأي رأي آخر يقول ان الحركة الكاملة للمجتمع لا تحكمها بدورها الا القوانين التي تتحكم في الحياة الاقتصادية ، بحيث يرد علم المجتمع بأكمله آخر الأمر الى مجرد انعكاس للقوانين والتطورات الاقتصادية » (٨)

هذا التصريح يتضمن القول بأن اقامة علم الاجتماع بوصفه علما حقيقيا تقتضى الغاء أساسه الاقتصادي . ومنذ ذلك الحين أخذ علم الاجتماع عند شتاين على عاتقه أن يدافع عن الانسجام الاجتماعي في وجه المناقضات الاقتصادية ، وعن الاخلاق في وجه الصراعات الاجتماعية .

وفي عام ١٨٥٦ نشر شتاين كتابه «نظرية المجتمع Gessellschaftslehre وقد بدأ الكتاب الاول بتأسيس « أخلاق اجتماعية » ، وانتهى الاخير « بمبادئ الانسجام الاجتماعي » ، مبينا أن « المراتب والطبقات المختلفة للمجتمع ترتبط سويا بحيث يكمل كل منها الآخر ويحققه » (٩)

(٨) المجلة الفصلية الالمانية « Deutsche Vierteljahrsschrift »
: H. Nietzschke شتتجارت ١٨٥٢ ، ص ١٤٥ ، اقتبس ه . نيتشكه
فلسفة التاريخ عند لورنتس فون شتاين Die Geschichtsphil. Lorenz von Steins
ميونيخ ١٩٢٣ ، ص ١٣٣ وما يليها .
(٩) « نظرية المجتمع » ، شتتجارت ١٨٥٦ ، ص ٤٣٠ .

على اننا ، بدلا من معالجة مذهب علم الاجتماع الاخير عند فون شتاين ، سنقتصر على تقديم عرض موجز لأسس علم الاجتماع عنده (١٠) ، كما عرضها في مقدمة كتابه : تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich (١١) . ففي مقدمة طبعة عام ١٨٥٠ يتقدم المؤلف بافتراض أساسي بالنسبة الى علم المجتمع الجديد ، هو ان الحركية (الدينامية) الاجتماعية يحكمها قانون ضروري تنحصر مهمة علم الاجتماع في اكتشافه . ويقول شتاين ان من الممكن التعبير عن هذا القانون في أعم صورته بالقول انه صراع الطبقة الحاكمة من أجل اكتساب السلطة الكاملة في الدولة واستبعاد الطبقة الاولى من امتلاك هذه السلطة . فقوام العملية الاجتماعية هو في أساسه الحرب الطبقيّة بين رأس المال والعمل من أجل السيطرة على الدولة . (١٢)

والواقع أن التضاد بين الدولة والمجتمع هو الفكرة الاساسية في علم الاجتماع عند شتاين . ففي الدولة والمجتمع تتجسد مبادئ مختلفة كل الاختلاف . ذلك لأن المجتمع هو « الوحدة العضوية لحياة الانسان كما يتحكم فيها توزيع الثروة ، وكما ينظمها الطابع العضوي للعمل ، ويحركها نسق الحاجات ، وتربطها الاسرة وحقوقها بالاجيال المتعاقبة » . (١٣) ونستطيع أن نلمس ، في هذا التعريف ، تأثير هيجل ، وكذلك الاشتراكيين الفرنسيين الاوائل . وقد استخلص شتاين هيكل الفكرة من هيجل ، ثم كساه بمادة مستمدة من التحليل النقدي الفرنسي للمجتمع الحديث . فالمجتمع أساسا مجتمع طبقي . « والعلاقة العامة التي لا تتبدل في المجتمع هي العلاقة بين طبقة مهيمنة وطبقة معتمدة » . (١٤) ووجود الطبقات « حقيقة قائمة على نحو لا مفر منه » . (١٥) ، يرجع أصلها الى عملية العمل . « ان أولئك الذين يملكون أدوات العمل بوصفها ملكية لهم ، يملكون بذلك ما يحتاج اليه من ليست لديهم ملكية من أجل اكتسابها . فهؤلاء الآخرون يعتمدون ، في استخدامهم لقوة عملهم ، على هذا الشرط الضروري ، وأعني به أدوات العمل ، ولما كانت هذه المادة ملكية لا يمكن

(١٠) انظر قائمة المراجع في كتاب نيتشكه المذكور من قبل .

(١١) « تاريخ الحركة الاجتماعية ... » ، المجلد الاول ، ص ١١ وما يليها .

(١٢) المرجع نفسه ، ص ٣ .

(١٣) ص ٢٦ .

(١٤) ص ٤٧ .

(١٥) ص ٧١ .

استخدامها الا بموافقة الملاك ، فيترتب على ذلك أن كل من لا يملكون شيئاً سوى قوة العمل معتمدون على أولئك الحائزين على هذه الملكية . « (١٦) وهكذا فإن النظام الاجتماعى هو بالضرورة نظام طبقى ، وأبرز سماته هى الأنانية ، والميل العام لدى كل فرد الى اكتساب « وسائل استقلاله الخاص ووسائل جعل الآخرين معتمدين عليه . » (١٧)

وعلى عكس المجتمع ، فإن الدولة هى « تجمع الارادات الفردية كلها مرفوعا الى مستوى الوحدة الشخصية » ، ومبدأ الدولة هو النمو ، والتقدم والثراء ، والقوة ، وسيادة العقل بين الافراد جميعا « دون تمييز » ، بحيث تنظر الى كل الافراد على أنهم أحرار متساوون . (١٨) فالدولة تحمى المصالح العام ، والعقل ، والحرية ، من هجوم المصالح الخاصة المتعارضة التى تسود المجتمع . (١٩)

ومما له أهمية قصوى بالنسبة الى تطور علم الاجتماع ، الطريقة التى أدى بها الفصل بين الدولة والمجتمع عند شتاتين الى التخلص من المشكلة الفعلية للنظرية الاجتماعية الحديثة . فالتناقض الطبقي ، أولا ، يعد « قانونا عاما ثابتا » للمجتمع ، ويقبل بوصفه « حقيقة حتمية » . وعلى الرغم من احتفاظ شتاتين بالمصطلح الهيجلى ، فإنه يستسلم للاتجاهات الوضعية التوكيدية التى تميز بها علم الاجتماع فى مراحله المبكرة . وهو ثانيا يلغى التناقضات الاساسية للمجتمع الحديث بتوزيعها بين مجالين مختلفين ، هما الدولة والمجتمع . فالحرية والمساواة يحتفظ بهما للدولة ، على حين أن الاستغلال واللامساواة ينسبان الى « المجتمع » ، وبذلك يتحول التناقض الكامن فى المجتمع الى تعارض بين الدولة والمجتمع . وهو يعفى المجتمع الحديث من أى التزام بتحقيق الحرية الانسانية – اذ أن المسئولية فى ذلك تقع على عاتق الدولة . ومن جهة أخرى فإن الدولة لا توجد الا بوصفها جائزة تتصارع عليها الطبقات ، وتكون عاجزة عن « مقاومة سلطة المجتمع ومطالبه » (٢٠) . وهكذا يبدو أن حل المتعارضات الاجتماعية يرتد الى المجتمع مرة أخرى .

(١٦) ص ٢٣ .

(١٧) ص ٤٢ وما يليها .

(١٨) ص ٤٧ .

(١٩) ص ٦٦ .

(٢٠) ص ٧٣ .

ويعلن شتاين أن عملية الاستعباد والتحرير هي بأسرها عملية اجتماعية ، وأن **العبودية والحرية مفهومان ينتميان** الى علم الاجتماع (٢١) . فالحرية تعنى الاستقلال الاجتماعى ، او ملكية وسائل كافية تتيح لمرء أن يتحكم فى عمل شخص آخر . والحرية ترتبط ارتباطا ضروريا بالعبودية ، والنظام الاجتماعى نظام طبقى ، ومن ثم فهو متعارض مع الحرية . وهكذا يواجه شتاين المشكلة الآتية : الدولة هي الميدان الصحيح لتحقيق التجمع الانسانى ، ولكنها تقف عاجزة ازاء المجتمع الطبقي . فهذا الآخر ، وهو الميدان الفعلى الذى يحقق فيه الناس أنفسهم ، « لا يمكن أن يكون حرا ، نظرا الى مبدئه ذاته . » ومن ثم فان « امكان التقدم ينبغى أن يلتبس فى عامل « يعلو على الدولة والمجتمع ، ويكون أقوى منهما معا . (٢٢)

ويقرر شتاين أن هذا العامل النهائى هو « الشخصية ومصيرها » فالشخصية أقوى من الدولة أو المجتمع ، وهى « أساس التقدم نحو الحرية ونقطة الارتكاز المؤدية اليها » (٢٣) هذه الفكرة هي التى يتمثل فيها تحول شتاين عن القول بوجود أسس اقتصادية للنظرية الاجتماعية وانجازاتها . فهو يطلع علينا بنظرية مثالية فى الاخلاق . وهو لا يقتصر على اعفاء المجتمع ، الذى هو مفتقر الى الحرية فى مبدئه ذاته ، من مسئولية الحرية ، بل انه يعفى الدولة بدورها ، لأنها تقع حتما تحت سيطرة المجتمع . وتؤدي عملية تحويل المفاهيم الفلسفية الى مفاهيم سوسيولوجية الى تسليم وجود الانسان التاريخى للآليات الجامدة للعملية الاجتماعية ، على حين أن « مصيره » وهدفه يصبحان وقفا على شخصيته الاخلاقية . ويصبح الجو مهيا لمعالجة المشكلات الاجتماعية على طريقة العلم « المتحرر من القيم » .

لقد رأينا أن شتاين ينظر الى العملية الاجتماعية على أنها صراع بين الدولة والمجتمع ، أو صراع من جانب الطبقة الاجتماعية الحاكمة من أجل اكتساب سلطة الدولة . (٢٤) فمبدأ الدولة هو « رفع كل الأفراد الى مستوى الحرية الكاملة » ، ومبدأ المجتمع هو « اخضاع بعض الأفراد للبعض الآخر » . (٢٥) والتاريخ فى حقيقته هو التجديد الدائم لهذا

(٢١) ص ٧٦ .

(٢٢) ص ٧٥ .

(٢٣) الموضع نفسه .

(٢٤) ص ٣٢ .

(٢٥) ص ٤٥ .

الصراع على مستويات مختلفة ، ويحدث تقدم التاريخ من خلال ما يترتب على ذلك من تغيرات فى البناء الاجتماعى .

وينتقل شتاين الى وضع « القوانين الطبيعية » لهذا التغير . وقد تحدثنا من قبل عن القانون الاول ، وهو أن الطبقة الحاكمة تسعى بقدر استطاعتها الى تملك سلطة الدولة والافراد بها . (٢٦) وبمجرد أن يتم بلوغ هذا الهدف ، تبدأ دينامية جديدة ، قوامها بذل محاولات «لاستخدام سلطة الدولة من أجل تحقيق المصلحة الايجابية للطبقة الحاكمة .» (٢٧) ولهذا الاستخدام مراحل تاريخية مختلفة ، ومن ثم فان هناك درجات مختلفة ، من السيطرة أو العبودية الاجتماعية . فالمرحلة الاولى تتميز « بالانتصار المطلق للمجتمع على الدولة » أو التوحيد الكامل بين الطبقة الحاكمة وبين « فكرة الدولة » . ويسمى شتاين هذه المرحلة باسم «المجتمع المطلق .» (٢٨) وهى تبدأ بتملك طبقة لوسائل العمل ، مقترنا باخضاع متزايد للطبقات المحرومة من هذه الوسائل . ومن هنا فان «تطور كل نظام اجتماعى انما هو حركة تسير نحو العبودية .» (٢٩)

وكما أن البناء الطبقي للمجتمع هو مصدر العبودية بالضرورة ، فانه بالمثل مصدر تطور فى اتجاه الحرية . وتبدأ هذه العملية فى كل مرة تكمل فيها الطبقة الرأسمالية تنظيمها للمجتمع وفقا لمصالحها الخاصة . ونحن نعلم أن الحرية «تصور اجتماعى» ، «يتوقف على الحصول على المقتنيات» اللازمة لنمو الفرد . (٣٠) ويترتب على ذلك أن الطبقة الخاضعة ستبذل جهدها من أجل امتلاك الوسائل اللازمة لاشباع حاجاتها المعنوية والمادية . وستطالب هذه الطبقة : (١) بعمومية التعليم والمساواة فيه ، (٢) وبالحرية المادية ، أى فرصة الحصول على ملكية . (٣١) وسوف يتعارض هذا المطلب الأخير مع مصلحة النظام القائم ، أى مع المصلحة المكتسبة للطبقة الحاكمة .

(٢٦) ص ٤٩ .

(٢٧) ص ٥٦ .

(٢٨) ص ٦٢ .

(٢٩) ص ٦٦ .

(٣٠) ص ٨١ .

(٣١) ص ٨٥ - ٧ .

والهدف الذى تسعى اليه الطبقة المالكة هو ، فى نهاية المطاف ، « اشباع حاجاتها ورغباتها دون عمل » . (٣٢) فالطبقة المالكة اذن طبقة غير عاملة ، والتقابل بين الملكية والافتقار الى الملكية هو فى حقيقته تقابل بين الحصول على دخل بلا عمل ، وبين العمل . (٣٣) ولما كان العمل وحده هو الذى يجعل الملكية حقا وقيمة ، ولما كان الدخل بلا عمل هو « كم مهمل » لا يمكنه مقاومة هجوم العمل ، ترتب على ذلك أن الطبقة العاملة سوف تصبح على نحو متزايد « المسيطرة على كل قيمة » ، أى ستكتسب على نحو متزايد ملكية وسائل الانتاج ، وتحل آخر الامر محل الطبقة السابقة غير العاملة . وعندما يحدث ذلك ستصبح النظم القانونية والسياسية ، التى كانت قد صيغت من أجل تحقيق مصالح طبقة حاكمة غير عاملة ، متعارضة تعارضا صريحا مع علاقات القوة الفعلية الجديدة ، ومع الضوابط الجديدة فى المجتمع . « ويصبح تغيير نظام الحق (القانون) القائم ضرورة داخلية باطنة - وسرعان ما يصبح أيضا ضرورة خارجية . » (٣٤)

وهناك نوعان ممكنان من التغيير : الاصلاح السياسى والثورة . ففي الحالة الأولى يتعين على سلطة الدولة أن تستسلم لمطالب الطبقة المعتمدة، وتحقق مطلب المساواة الاجتماعية عن طريق الاعتراف بالمساواة القانونية . غير أن التغييرات الكبرى فى التاريخ قد حدثت كلها نتيجة للثورة : « فالطبقة العليا لا تسلم بمطلب الطبقة الدنيا ، ولا تسمح باعادة تنظيم قانونية تتفق مع التوزيع الجديد للثروة الاجتماعية » . (٣٥) وفى هذه الظروف تصبح الثورة أمرا لا مفر منه .

ويؤكد شتاين بشدة أن الثورة تنطوى فى مبدأها على تناقض يتحكم منذ البداية فى الاتجاه الذى ستتسير فيه . فكل ثورة تنادى بالمساواة العامة لكل الطبقة التى كانت من قبل بعيدة عن السلطة ، ولكنها فى واقع الامر لا تقرر حقا متساويا الا لذلك الجزء من الطبقة الذى امتلك بالفعل الثروة الاقتصادية . واذن فعندما تنتصر هذه الطبقة فى ثورتها ، تنقسم الى مستويين متصارعين . « وليس فى وسع أية حركة ثورية أن تتجنب

(٣٢) ص ٩٠ .

(٣٣) ص ٩١ .

(٣٤) ص ٩٣ .

(٣٥) ص ٩٧ .

هذا التناقض . . فكل ثورة ، بناء على طبيعتها الثابتة التي لا تتبدل ، تستعين بطبقة اجتماعية لن تخدم الثورة ، ولا تستطيع أن تخدم ، مصالحها . وهكذا فإن كل ثورة ، بمجرد أن تكتمل ، تواجه عدواً في شخص نفس الجماهير التي ساعدت على تحقيق النتيجة . » (٣٦) وبعبارة أخرى ، فكل ثورة تفضي الى صراع طبقي جديد ، وشكل جديد للمجتمع الطبقي . صحيح أن امتيازات الدخل بلا عمل تلغى ، وأن الملكية المرتكزة على العمل تصبح أساس النظام الاجتماعي الجديد ، ولكن هذه الملكية ذاتها ، التي تتخذ شكل رأسمال ، سرعان ما تقف في وجه وسيلة الاقتناء ، وهي قوة العمل . وتصبح قدرة رأس المال على الكسب متعارضة مع العمل المحروم من رأس المال . (٣٧) وعلى الرغم من أن هذا الوضع يبدو « منسجماً انسجاماً كاملاً » ، ويبدو نتيجة طبيعية لعملية الاقتناء الحر ، فسرعان ما يتضح أنه مصدر شكل جديد من أشكال العبودية ، إذ أن « العمل » في واقع الامر ، « يحرم من اكتساب رأس المال » (٣٨) ويتوقف المركز الاجتماعي للرأسمالي على مجموع رأسماله . كما يتوقف نمو رأس المال على قيمة الناتج الزائدة على نفقات انتاجه . وتتقضى المنافسة بين رؤوس الأموال صراعاً من أجل خفض تكاليف الانتاج ، وبذلك فإنه يؤدي بالضرورة الى ضغط دائم للأجور ؛ فتلك هي ماهية رأس المال . ولما كانت مصلحة رأس المال تتعارض مع مصلحة العمل ، فإن الانسجام الأصلي يضيع ويتحول الى تناقض . (٣٩)

وقد أكد شتاين أن آليات الثورة تمارس عملها في شكل قوانين طبيعية لا تتبدل ، ومن ثم فإن السخط المعنوي أو ما شابهه من التقويمات أمر لا محل له على الإطلاق ، وفضلاً عن ذلك فقد عرف شتاين أن المتناقضات التي وصل اليها بالتحليل مميزة لمجتمع مبني على العمل الحر والاقتناء ، وأن هذه المتناقضات قد لا تسري على الاشكال الاخرى للتنظيم الاجتماعي . « ان نشاط أصحاب الملكية هو الذي يؤدي ، باتخاذ شكل المنافسة ، الى أن يصبح من المستحيل على أولئك الذين ليست لديهم ملكية ، أن يحصلوا عليها . » (٤٠) وهو يمضي خطوة أبعد من ذلك ، فيعلن أن

-
- (٣٦) ص ١٠٠ .
 - (٣٧) ص ١٠٦ .
 - (٣٨) ص ١٠٧ .
 - (٣٩) ص ١٠٨ .
 - (٤٠) ص ١٠٩ وما يليها .

الطبقة العاملة (البروليتاريا) ستحتاج الى ثورتها الخاصة للتخلص من هذا المجتمع . فالطبقة العاملة هي الطبقة التي حرمتها ثورة الطبقة الوسطى من كل قدرة على التملك . فلا عجب اذن أن كانت تطالب بحق الحصول على هذه القدرة واعادة تنظيم المجتمع على أساس المساواة الاجتماعية الحقيقية . هذا العمل البروليتارى ، لو تحقق ، لكان هو « الثورة الاجتماعية » متميزة عن جميع الثورات السابقة ، التي كانت « ثورات سياسية » . (٤١)

عند هذه النقطة يبتعد علم الاجتماع عند شتاين عن الاتجاه الجدلى ، ويساير أفكار علم الاجتماع الوضعى . فالثورة العمالية ، لو حدثت، لكانت كارثة، وانتصار الطبقة العمالية هو «انتصار العبودية» (٤٢) . وعلة ذلك أن الطبقة العاملة ليست هي الجزء الاقوى أو الافضل من المجتمع ككل . وفضلا عن ذلك ، فهي تفتقر الى حق السيطرة على الدولة لأنها « لا تملك العتاد المادى والذهنى اللازم للتفوق الحقيقى » . (٤٣) وعلى ذلك ففكرة الحكم البروليتارى هي فكرة مناقضة لذاتها . والبروليتاريا عاجزة عن الاحتفاظ بأى نوع من التفوق - وسرعان ما ستنتقم منها الطبقة الحاكمة القديمة ، وتقيم دكتاتورية مبنية على العنف . « ان الثورة الناجحة تؤدي دائما الى الدكتاتورية . وهذه الدكتاتورية تضع نفسها فوق المجتمع . . وتعلن نفسها سلطة مستقلة فى الدولة ، وتستولى على حقوق الدولة وتتخذ مظهرها وقداستها ، فتكون هذه نهاية الثورة الاجتماعية » . (٤٤)

ولكن هل هذه نهاية العملية الاجتماعية أيضا ؟ ان فكرة «الشخصية» التى رفعت الى مرتبة العامل الحاسم فى التطور الاجتماعى ، قد مهدت لانحراف شتاين المفاجئ عن اتجاه التحليل النقدى . والمجتمع القائم على التملك والاقتناء يحفظ الشخصية ، لأنه يضع المبدأ القائل ان التقدم الحر للشخصية يقتضى تعميم فرصة الكسب . فاذا كانت هذه الفرصة قد أصبحت مقيدة فى المجرى الفعلى الذى اتخذته الرأسمالية ، فلا يزال من الممكن استرجاعها « بالاصلاح الاجتماعى » السليم . والواقع أن رأس

(٤١) ص ١٢٦ .

(٤٢) ص ١٢٧ .

(٤٣) الوضع نفسه .

(٤٤) ص ١٣١ .

المال يعبر ، فى المجتمع الحديث القائم على التملك والاقتناء . عن سيطرة الانسان على حياته الخارجية . » واذن فمن الواجب التماس صفة الحرية الشخصية ، فى هذا المجتمع ، فى قدرة أدنى مراتب القوة العاملة على الاستحواذ على رأس المال . » (٤٥) كذلك يذكرنا شتاين بتحليله النقدي للمتناقضات الكامنة فى مجتمع الطبقة الوسطى . وهو يتساءل عما اذا كان من الممكن ، فى مجتمع قائم على التملك والاقتناء ، تنظيم عملية العمل بحيث « أن العمل وحده يحقق امتلاكاً مناظراً لمقداره ونوعه . » (٤٦) ويقدم عن هذا السؤال جواباً بالاجاب ، مرتكزاً على الاهابة بمصلحة الانسان الحقيقية . فالانسان يحتاج الى الحرية ، وسوف يحصل عليها . وانه لمن مصلحة الطبقة المالكة بالذات أن « تعمل من أجل الاصلاح الاجتماعى ، من خلال جميع قواها الاجتماعية ، وبمساعدة الدولة وقوتها . » (٤٧) وهكذا حول لورنتس فون شتاين الجدل الى مجموعة من القوانين الموضوعية التى تنادى بالاصلاح الاجتماعى بوصفه الحل السليم لكل المتناقضات ، وشمل حركة العناصر النقدية للجدل .

(٤٥) ص ١٣٦ .

(٤٦) الوضع نفسه .

(٤٧) ص ١٣٨ .

الباب الثالث
خاتمة
نهاية الرحلة

① المثالية الجديدة في إنجلترا

احتفظت فلسفة هيغل بالأفكار التقدمية في النزعة العقلانية الغربية واستخلصت مصيرها التاريخي . وحاولت أن تلقى ضوءاً على حق العقل، وقوته ، وسط المتناقضات المتزايدة للمجتمع الحديث . وكان في هذه الفلسفة عنصر خطر – أعنى خطراً على النظام القائم ، ينبع من استخدامها معيار العقل في تحليل شكل الدولة . فـ هيغل لم يؤيد الدولة إلا بقدر ما كانت عقلية ، أي بقدر ما حافظت على الحرية الفردية والقدرات الاجتماعية للناس ، وعملت على إنهاضها .

ولقد ربط هيغل تحقيق العقل بنظام تاريخي محدد ، هو الدولة القومية ذات السيادة ، التي ظهرت على القارة الأوروبية بعد تصفية الثورة الفرنسية . وهو إذ فعل ذلك ، قد أخضع فلسفته لاختبار تاريخي حاسم . ذلك لأن أي تغير أساسي قد يطرأ على هذا النظام ، سيؤدي بالضرورة إلى تغيير العلاقة بين أفكار هيغل وبين الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذا يعنى مثلاً أنه عندما يتطور المجتمع المدني إلى أشكال في التنظيم تنكر الحقوق الأساسية للفرد ، وتلغى الدولة العقلانية ، فإن الفلسفة الهيجلية ينبغي أن تصطدم بهذه الدولة الجديدة وتتعارض معها . كذلك فإن الدولة ، من جانبها ، سترفض فلسفة هيغل .

وهناك معيار نهائي لمثل هذا الاستنتاج ، يتمثل في موقف الفاشية والاشتراكية الوطنية من هيغل . فـ فلسفتا الدولة هاتان تمثلان إلغاء المعيار العقلي والحرية الفردية اللذين يتوقف عليهما تمجيد هيغل للدولة . ولا يمكن أن تكون هناك أرض مشتركة بينهما وبين هيغل . ومع ذلك فقد انتشر ، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى ، عندما بدأ النظام الليبرالي يتخذ

شكل النظام التسلطى ، رأى شائع يلوم الهيجلية على أساس أنها هى التى مهدت الطريق من الوجهة الأيديولوجية للنظام الجديد . فلنتأمل المثال الآتى ، الذى نقتبسه من اهداء كتاب هبهاوس L.T. Hobhouse الهام : النظرية الميتافيزيقية فى الدولة The Metaphysical Theory of the State (١)

« لقد شاهدت لتوى ، فى الغارة الجوية على لندن ، النتيجة الملموسة المحسوسة لمذهب باطل شرير ، توجد أسسه ، على ما أعتقد ، فى هذا الكتاب الموجود أمامى (ظاهريات الروح لهيجل) . . . فبهذا العمل بدأت أعمق وأذكى المؤثرات العقلية التى قضت على تأثير النزعة الانسانية العقلانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وفى نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يوجد كل ما رأيته أمامى ، بصورة كامنة . »

وسوف نلاحظ فيما بعد حقيقة غريبة ، هى أن المدافعين الرسميين عن دولة الاشتراكية الوطنية (النازية) ، قد رفضوا هيجل لهذا السبب ذاته ، أعنى « نزعته الانسانية العقلانية . »

على أنه ، لكى نقرر على نحو أدق من هو الذى على صواب فى هذا الخلاف ، ينبغى أن نقدم صورة عامة لدور الهيجلية فى الفترة المتأخرة من المجتمع الليبرالى . ففى ألمانيا ظلت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الممثلة للنصف الاخير من القرن التاسع عشر مضادة للهيجلية ، أو على أحسن الفروض غير مكترثة بهيجل . ومع ذلك فقد حدثت - الى جانب استخدام الفلسفة الهيجلية فى النظرية الماركسية - حركتا احياء عظيمنتان للهيجلية ، احدهما فى انجلترا والاخرى فى ايطاليا . أما الحركة الانجليزية فكانت لا تزال مرتبطة بمبادئ الليبرالية وفلسفتها ، ولهذا السبب ذاته كانت أقرب كثيرا الى روح هيجل من الحركة الايطالية ، اذ أن هذه الحركة الاخيرة كانت تزداد اقترابا من تيار الفاشية الذى كان يقترب رويدا رويدا ، ومن ثم فقد أصبحت ، على نحو متزايد ، صورة مشوهة لفلسفة هيجل ، ولا سيما فى حالة جنتيلي (G. Gentile) .

(١) لندن (الناشر « ماكملان » ، نيويورك) ١٩١٨ ، ص ٦ .

وانه ليببدو للوهلة الأولى أن اتجاهات الهيكلية الانجائزية والايطالية تؤيد تفسير هبهاوس . ذلك لأن الفلسفة السياسية للمثاليين الانجليز قد أخذت عن هيجل أفكاره المضادة للليبرالية في كتاب « فلسفة الحق (القانون) » . ومنذ ت . ه . جرير ، حتى برنارد بوزانكيث ، كان القدر الأعظم من الاهتمام ينصب الى حد متزايد على المبدأ المستقل للدولة ، وعلى أولوية الكلي الشامل . أما المصالح الاجتماعية للأفراد الأحرار ، التي كان التراث الليبرالي يعتمد عليها في بنائه للدولة ، فلم تلق الا التجاهل . فالدولة عند جرير مبنية على « مبدأ مثالي خاص بها » ، والمصالح العام ، الذي تجسده الدولة وتصونه ، لا يمكن أن ينتج عن التفاعل الحر للمصالح الفردية . وليس ثمة حقوق فردية منفصلة عن الحق الكلي الذي تمثله الدولة . « ان التساؤل عن السبب الذي يدفعني الى الامتثال لسلطة الدولة ، هو تساؤل عن السبب الذي يجعلني أدع حياتي تنظم بتلك المجموعة من النظم الذي يستحيل بدونها أن تكون لي حياة أسميها حياتي الخاصة بي ، ويستحيل أن أتمكن من طلب تبرير لما يطلب الي عمله » (٢) .

ويزداد جرير اقترابا من الدوافع الباطنة لفلسفة هيجل عندما يحاول فهم هذا الكلي على أنه قوة تاريخية تمارس عملها من خلال أفعال الناس وانفعالاتهم . ففي الدولة نجد أن أفعال الناس « الذين نعدهم أشرارا في ذاتهم ، تعد بمقياس أعلى أفعالا صالحة » ، وتصبح معتمدة ، لا على الانفعال أو الدافع الفردي ، بل « بقدر ما » على « صراع البشرية من أجل الكمال » (٣) وهكذا فإن اتجاه جرير الى تجسيد الكلي وتثبيته في مقابل الفردي ، يعوضه ولاؤه للاتجاهات التقدمية في المذهب العقلاني الغربي . فهو يؤكد في كل موضع من كتابه ضرورة اخضاع الدولة لمعايير عقلية تتضمن المبدأ القائل ان خير وسيلة لخدمة المصالح العام هي تحقيق مصلحة الأفراد الأحرار . وهو يمنح الناس حق الاعتراض على القوانين التي تخالف مطلبهم المشروع في التحكم في ارادتهم الخاصة ، ولكنه يطالب

(٢) « محاضرات في مبادئ الالتزام السياسي » Lectures on the Principles

of Political Obligation « الناشر : Longmans, Green and Co. » ،

لندن ١٨٩٥ ، ص ١٢٢ .

(٣) ص وما يليها .

بضرورة أن تكون كل المطالبات ضد النظام القائم « مبنية على الرجوع الى
خير اجتماعي معترف به » (٤)

والواقع أن فلسفة جرّين السياسية يمكن ، بمعنى معين ، أن توصف
بأنها ليبريالية متطرفة ، بعيدة كل البعد عن أن تكون دفاعا عن النزعة
التسلطية أو تبريرا لها . « ان المبدأ العام القائل ان المواطن ينبغي
ألا يسلك الا بوصفه مواطنا ، لا يحمل معه التزاما منه بأن يمثل لقانون
دولته في كل الظروف ، اذ أن هذه القوانين قد تكون منافية للغاية الحقّة
للدولة بوصفها حافظة العلاقات الاجتماعية وباعثة الانسجام بينها » (٥)
وهكذا فان جرّين يعطى كل فرد (من حيث هو مواطن) حرية تأكيد
« حق غير مشروع » بشرط أن « تسهم ممارسته في تحقيق خير اجتماعي
يستطيع الضمير العام أن يقدره » (٦) وهو لا يشك في وجود ما يسميه
« بالضمير العام » ، الذي يقبل الاقناع العقلي على الدوام ، ويكون دائما
على استعداد لأن يسمح للحقيقة بالتقدم (٧) .

وليس الميدان المادى الذى يتعين تحقيق الخير العام فيه هو « الدولة
بما هي كذلك » ، بل هو « هذه الدولة أو تلك » ، التى قد لا تحقق غاية
الدولة الحقيقية ، ومن ثم يتعين « التخلص منها والاستعاضة عنها بدولة
أخرى » . ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول ان للدولة الحق فى أن تفعل
« أى شئ يبدو أن مصالحها تقتضيه » (٨) . وهكذا يرى جرّين ، على العكس
من هيجل ، أن الحرب ، حتى الحرب العادلة ، شر يرتكب ضد حق الفرد
فى الحياة والحرية (٩) . كذلك فان جرّين ، على العكس من هيجل فى
فكرته الأساسية عن السيادة العليا للدولة القومية ، يتطلع الى تنظيم

(٤) ص ١٤٨ .

(٥) ص ١٤٨ .

(٦) ص ١٤٩ .

(٧) يحمل جرّين الرأسمالية (التى كان على وعى كامل بها) مسئولية الخلافات
والتناقضات الاجتماعية ، ولا يلقى هذه المسئولية على النظام الليبرالى ، بل يلقبها
على الظروف التاريخية العارضة التى نشأت فى ظلها الرأسمالية (المرجع نفسه ،
ص ٢٢٥ ، ٢٢٨) . وهو يطالب بقيود معينة على الحرية الليبرالية ، ولا سيما فيما
يتعلق بحرية التعاقد ، كما يطالب بإزالة الاوضاع والعلاقات التى تؤدى اليها
« قوة المصالح الطبقيّة » (ص ٢٠٩ وما يليها) .

(٨) ص ١٧٣ .

(٩) ص ١٦٩ .

رفيع للبشرية ، يستطيع ، عن طريق توسيع نطاق المجال الحر للفرد ، والتوسع فى التجارة الحرة ، أن يجعل « دوافع الصراع الدولى وأسبابه تتجه الى الاختفاء » (١٠) .

ولقد ذهب البعض الى أن تطور المثالية الانجليزية من جرين الى بوزانكيت كان تطورا تم فيه التخلص ببطء عن الأفكار العقلانية والليبرالية التى كانت تتميز بها العهود الأسبق (١١) . ونستطيع أن نضيف الى هذا الرأى ملاحظة أخرى هى أن هذه المثالية كلما ازدادت اصطباغا بالصبغة الهيكلية فى ألفاظها المستخدمة ، ازدادت ابتعادا عن الروح الحقيقية لتفكير هيجل . فعلى الرغم من التصورات الهيكلية التى استخدمتها ميتافيزيقا برادلى ، تظهر فى أعماقها الباطنة بوضوح نزعة لاعقلية غريبة تماما عن هيجل . كذلك فان كتاب « النظرية الفلسفية فى الدولة Philosophical Theory of the State » (١٨٩٩) لبوزانكيت، ينطوى على سمات تجعل الفرد ضحية للكلية المتجسدة التى تمثلها الدولة ، وهى السمات المميزة للأيدولوجية الفاشية اللاحقة . اذ « لا يعود الفرد العادى مقبولا بوصفه الذات الحقيقية أو الشخصية ، وانما يطرح مركز الثقل خارجه » (١٢) . ومعنى لفظ « خارجه » عند بوزانكيت هو « خارج مصلحته واهتمامه الخاص » ، أى خارج مجال حاجته ورغبته المباشرة .

وقد ظهر فى حركة احياء المثالية هذه ، منذ البداية ، اتجاه واضح مضاد للمادية (١٣) ، وهى صفة تشترك فيها مع الاتجاهات المقترنة بالانتقال من النزعة الليبرالية الى النزعة التسلطية . فالأيدولوجية المقترنة بهذه الحركة قد أعدت الفرد لقدر أعظم من العمل وقدر أقل من المتعة ، وهو نفس شعار الاقتصاد فى المذاهب التسلطية . وأصبح من الضرورى أن يتنازل الفرد عن اشباع حاجاته فى سبيل أداء واجباته نحو الكل . وتبين أن الواجبات ، كلما ظهرت ، ازدادت تباعدا عن أى معيار عقلى ، وكلما

(١٠) ص ١٧٧ .

(١١) قارن رودلف متر : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام « A Hundred Years of British Phil. » لندن ١٩٣٨ ، ص ٢٨٣ ، ٣٢٧ وما يليها . (للكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم الكتاب الحالى) .

(١٢) « النظرية الفلسفية فى الدولة » ، الناشر : ماكميلان ، لندن ١٨٩٩ ، ص ١٢٥ .

(١٣) د . متر ، المرجع المذكور ، ص ٢٤٩ ، ٢٦٧ .

أصبح هذا الوضع أوضح ظهوراً ، ازداد تأكيد المبدأ القائل ان علاقة الفرد بالكل علاقة بين كيانهين « مثاليين » يتجاوزان وجوده التجريبي . « اننا نرى أن هناك معنى للاقتراح القائل ان ذاتنا أو فرديتنا الحقّة قد تكون شيئاً لا نكونه نحن أنفسنا بمعنى ما ، وان كنا ندرك أنه أمر لنا » (١٤) . والحرية بالنسبة الى الفرد لا يمكن أن تتحقق الا عن طريق اطاعة هذا « الأمر » . فهي موكولة الى الدولة التي تحمي « ذاتها » الحقّة ، وتعد بهذا الوصف « أداة لتحقيق أقوى تأكيد لذاتنا » (١٥) .

على أن التقابل بين الذات الحقّة والذات التجريبية يحمل معنى مزدوجاً . فهو قد يشير الى ثنائية لها دلالتها ، هي ثنائية المصاعب الفعلية التي يلاقيها الناس في واقعهم التجريبي ، في مقابل الذات « الحقّة » التي تطالب بتحقيق حاجاتها وتخليصها من مصاعبها . ولكن هذه الفكرة ذاتها قد تعنى انقاصاً من قدر الحياة التجريبية في سبيل حياة « مثالية » على نحو مطلق تحياها الدولة . والواقع أن فلسفة بوزانكيت السياسية تسير من أحد هذين القطبين الى الآخر . فهو يأخذ بمبدأ روسو الثوري الذي ينص على التعليم الاجباري استهدافاً لتحقيق الحرية ، ولكن الحرية ، في خلال المناقشة ، تضيع أمام الوسائل القهرية المستخدمة من أجل تحقيقها . ففي رأيه أن « القوة ، والآلية ، والايحاء » هي الشروط الضرورية لتقدم العقل . « ولا بد ، في السعى الى تحقيق أفضل حياة ، من استخدام هذه الوسائل بواسطة المجتمع كما يمارس سلطته المطلقة ، أي بواسطة الدولة » (١٦) ان « تحقيق أفضل حياة » هو الغاية التي تستهدفها الدولة والمجتمع ، ولكن هذه الغاية يطغى عليها عنصر القوة المستخدم في بلوغها ، الى حد يتعين معه تعريف الدولة بأنها « وحدة يعترف لها بالحق في ممارسة السيطرة على أفرادها عن طريق القوة المادية المطلقة » ، أو « يعترف بها على أنها وحدة تمارس القوة بطريقة مشروعة » (١٧) . ويرد هبهاوس على هذا التعريف بأنه يمكن أن يلائم خطة أي حكم تسلطي مطلق (١٨) .

(١٤) بوزانكيت ، المرجع المذكور ، ص ١٢٦ .

(١٥) ص ١٢٧ .

(١٦) ص ١٨٣ .

(١٧) ص ١٨٤ وما يليها .

(١٨) « النظرية الميتافيزيقية في الدولة » ، لندن ١٩١٨ ، ص ٢٢ .

ومن الممكن أن نتساءل الآن : الى أى مدى تؤلف النظرية السياسية لهؤلاء المثاليين الجدد فى انجلترا امتدادا حقيقيا للفلسفة الهيجلية ؟ من المؤكد أنهم احتفظوا بعنصر أصيل من عناصر المثالية الألمانية ، ألا وهو أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الحالة الذهنية والعمل اليومي لأفراد منعزلين غارقين فى دوامة المنافسة فى المجتمع الحديث ، بل أن الحرية حالة ينبغى البحث عنها فيما وراء ذلك ، فى الدولة • فالدولة وحدها هى التى تحقق الارادات الحقيقية ، والذوات الحقيقية ، للأفراد • وقد اعتقد هيجل أن النوع الخاص من الدولة ، الذى يمكنه تحقيق هذه الغاية ، هو تلك الدولة التى احتفظت بالانجازات الحاسمة للثورة الفرنسية وأدمجتها فى كل معقول •

وعندما صاغ المثاليون الانجليز نظريتهم السياسية ، كان من الواضح - على الأقل - أن الشكل التاريخي للدولة ، الذى ظهر على المسرح ، لم يكن على الاطلاق « تحقيقا للحرية والعقل » •

والواقع أن الميزة الكبرى لكتاب هبهاوس تكمن فى كشفه للتعارض بين فكرة هيجل وبين الأساس المادى للدولة الموجودة • وهو يشير الى أن فلسفة بوزانكيت تسلم الفرد لقبضة المجتمع بما هو كذلك ، أو « للدولة » بوجه عام ، على حين أن الفرد يتعبد عليه فى الواقع أن يقضى حياته فى شكل تاريخي معين من أشكال المجتمع والدولة • ولهذا « المغالطة المركزية » أهمية قصوى ، اذ أنها تنطوى على الخلط بين علاقات القوة العابرة وبين الالتزامات الخلقية (١٩) • فالدولة والمجتمع ، على النحو الذى هما عليه ، لا يمكن أن يدعيا لنفسيهما شرف تجسيد العقل : « عندما نفكر فى المتناقضات الحالية للأخلاق الاجتماعية التقليدية ، وفى تخبط القانون وفجأته ، وفى عناصر الأنانية الطبقية والظلم التى اصطبغ بها • نجد أنفسنا ميالين الى القول بأن من يستطيع أن يعامل هذه الفكرة بقدر ما تستحق ليس فيلسوفا فحسب ، بل ينبغى أن يكون ساخرا اجتماعيا • » (٢٠) أما أولئك الذين يتمسكون على نحو مجرد بفلسفة هيجل ، فان هبهاوس يرد عليهم بقوله ان نفس حقيقة المجتمع الطبقي ، والتأثير الواضح للمصالح الطبقية فى الدولة ، يجعل من المستحيل وصف الدولة بأنها معبرة عن الارادة الحقيقية للأفراد ككل • « فكلما كان هناك

(١٩) ص ٧٧ •

(٢٠) ص ٨٠ •

مجتمع محكوم بطبقة واحدة أو عنصر واحد ، كانت الطبقة الأخرى أو العنصر الآخر على الدوام فى موقف المضطر الى أن يأخذ ما يستطيع الحصول عليه . أما القول بأن نظم مثل هذا المجتمع تعبر عن الارادة الخاصة للطبقة الخاضعة ، فهو قول يزيد السطين بلة . » (٢١) وينادى هبهاوس بالاهتمام بالمصلحة الحقيقية للفرد ، بدلا من الاهتمام بالكل ؛ وبالعدد اللانهائى من الحيات الانسانية التى ضاعت نهائيا ، بدلا من الروح العالمية « Weltgeist » . « اذا لم يكن من الممكن جعل العالم أفضل الى حد لا يقارن مما كان حتى الآن ، فعندئذ لا تكون للصراع نتيجة ، ويحسز بنا عندئذ دعم نظرية الدولة المقاتلة وتسليحها بقدر من المتفجرات الشديدة يكفى لوضع حد للحياة . » (٢٢)

والحق أن تأكيد مطلب الانسان فى السعادة الشاملة ، التى هى دائما سعادة كل انسان ، وهو التأكيد الذى يصادفه المرء كثيرا على صفحات كتاب هبهاوس ، يجعل من هذا الكتاب واحدا من الوثائق الكبرى للفلسفة الليبرالية .

« ان سعادة المجتمع وشقاءه هى سعادة الناس وشقاؤهم ، وقد عمقها أو زاد من شدتها احساسه بالامتلاك العام . فارادته هو ارادتهم فى حصيلتها المشتركة . وضميره تعبير عما هو رفيع أو وضيع فيهم بعد أن يوضع الطرفان فى كفتى ميزان . واذا جاز لنا أن نحكم على كل انسان بالدور الذى يسهم به فى الجماعة ، فإن لنا الحق بالمثل فى أن نسأل هذه الجماعة عما تفعله من أجل ذلك الانسان . ولن يتحقق أكبر قدر من السعادة لدى أكبر عدد ، أو أى عدد كبير ، الا اذا كان ذلك فى صورة يمكن أن يشارك فيها الجميع ، وتكون هذه المشاركة بالفعل عنصرا أساسيا لكل منهم . ولكن ليس ثمة سعادة على الاطلاق الا تلك التى يشعر بها أفراد الرجال والنساء ، وليس ثمة ذات مشتركة تندمج فيها نفوس الناس . وهناك مجتمعات يمكن أن تنمو فيها شخصياتهم المميّزة المنفصلة بتوافق ، وتسهم فى تحقيق انجاز جماعى . » (٢٣)

• (٢١) ص ٨٥

• (٢٢) ص ١١٧

• (٢٣) ص ١٢٢

وبالطبع فإن هبهاوس على حق فى مقابل المثاليين الجدد ، مثلما أن الليبرالية على حق فى مقابل أى تجسيم لاعقلى للدولة يتجاهل مصير الفرد . ومن جهة أخرى فإن المطالب التى يتقدم بها هبهاوس تتمشى مع المبادئ المجردة الليبرالية ، ولكنها تتعارض مع الشكل العينى الذى اتخذه المجتمع الليبرالى . وقد عرف هيجل الليبرالية ذات مرة بأنها الفلسفة الاجتماعية التى «تلتزم جانب المجرّد» ، وبأنها دائماً «تلقى الهزيمة على يد العينى» (٢٤) . والواقع أن مبادئ الليبرالية سليمة ، وإن الصالح العام لا يمكن ، فى نهاية المطاف ، أن يكون الا نتاجا لكثرة الذوات الفردية التى تنمو بحرية المجتمع . ولكن الاشكال العينية للمجتمع ، التى تطورت منذ القرن التاسع عشر ، قد أحبطت على نحو متزايد تلك الحرية التى تنصح الليبرالية باطاعتها . ففى ظل القوانين التى تحكم المسار الاجتماعى ، انتهى الأمر بالتفاعل الحر للنشاط الفردى الى منافسة بين احتكارات فى معظم الأحيان :

« لقد أدى عصر من المنافسة الوحشية ، أعقبته عميلة اندماج (بين أصحاب الأعمال) ، الى الالقاء بكميات هائلة من الثروة فى أيدي عدد صغير من أقطاب الصناعة . ونظرا الى أن أى ترف للحياة تستطيع هذه الطبقة تحقيقه ، كان يظل عاجزا عن مجاراة زيادة دخلها ، فقد حدثت عملية ادخار آلى على نطاق لم يسبق له نظير . وساعد استثمار هذه المدخرات فى صناعات أخرى على وضع هذه الصناعات فى قبضة نفس القوى المركزة . . . وفى مرحلة المنافسة الحرة بين المنتجين ، وهى المرحلة السابقة على تجمعهم واندماجهم ، كانت الحالة الزمنية هى حالة « انتاج فائض » ، بمعنى أن كل المصانع لم تكن تستطيع أن تظل تعمل الا بخفض الاسعار الى الحد الذى يضطر فيه المنافسون الأضعف الى اغلاق أبواب مصانعهم ، لأنهم لا يستطيعون بيع منتجاتهم بأسعار تغطي التكلفة الحقيقية للانتاج . » (٢٥)

وقد ظهر كتاب بوزانكيت « النظرية الفلسفية للدولة » فى الوقت الذى كان فيه هذا الانتقال من الرأسمالية الليبرالية الى الليبرالية الاحتكارية قد بدأ بالفعل . ولم يكن أمام النظرية الاجتماعية الا أن تختار

(٢٤) فلسفة التاريخ العالمى » Phil. der Weltgeschichte « ، الناشر G. Lasson « ، المجلد الثانى ، ص ٩٢٥ .
(٢٥) هوبسون : الامبريالية » J.A. Hobson : Imperialism « لندن (الناشر : مكميلان ، نيويورك) ١٩٣٨ ، ص ٧٤ - ٥ .

بين أمرين : اما أن تتخلى عن مبادئ الليبرالية كيما تحافظ على النظام الاجتماعي القائم ، واما أن تحارب النظام كيما تحافظ على المبادئ .
وكان الاختيار الأخير هو ما تنطوى عليه النظرية الماركسية في المجتمع .

② مراجعة الجدل

على أن النظرية الماركسية كانت قد بدأت تمر ، هي ذاتها ، بتغيرات أساسية . وقد أكد تاريخ الماركسية التقارب بين دوافع هيجل وبين الاهتمام النقدي للجدل المادى مطبقا على المجتمع . فالمدارس الماركسية التي تخلت عن الأسس الثورية للنظرية الماركسية كانت نفس المدارس التي رفضت صراحة الجوانب الهيجلية في النظرية الماركسية ، ولا سيما الجدل . وحاول المراجعون « Revisionists » الذين أعربوا عن ايمان متزايد لدى جماعات كبيرة من الاشتراكيين بحدوث تطور سلمي من الرأسمالية الى الاشتراكية - حاول هؤلاء في كتاباتهم وأفكارهم أن يغيروا الاشتراكية من نقيض نظري وعملي للنظام الرأسمالي الى حركة برلمانية في اطار هذا النظام . واتخذت فلسفة الانتهازية وسياستها ، كما تمثلها هذه الحركة ، طابع الصراع ضد ما أسمته « بمخلفات التفكير الطوباوى عند ماركس » . وكانت النتيجة هي أن حركة المراجعة هذه استعاضت عن النظرة الجدلية النقدية باتجاهات النزعة الطبيعية التي تتمشى مع الأوضاع القائمة . فقد انحنت هذه الحركة لسلطة الوقائع ، التي كانت بالفعل تبرر آمال معارضة برلمانية شرعية ، وحولت بذلك العمل الثورى الى اتجاه الايمان « بالتطور الطبيعى الضرورى » نحو الاشتراكية . وتترتب على ذلك أن وصف الجدل بأنه « العنصر الخداع فى النظرية الماركسية » ، والفتح الذى يوضع لكل تفكير متسق . « (١) وأعلن برنشتين أن « مصيدة » الجدل تنحصر فى قيامه بعملية تجريد غير سليمة للجزئيات الخاصة فى

(١) ١ . برنشتين : مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية
E. Bernstein : Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.
شتتجارت ١٨٩٩ ، ص ٢٦ .

الأشياء . (٢) وقد دافع عن طابع الأمر الواقع الذى تتسم به الأشياء الثابتة المستقرة ، فى مقابل أية فكرة عن سلبيتها الجدلية . « لو أردنا أن نفهم العالم ، فعلينا أن نتصوره على أنه مجموعة معقدة من الموضوعات والعمليات الجاهزة . » (٣)

وكان هذا يعنى احياء الموقف الطبيعى common sense بوصفه أداة المعرفة . ولقد كان الجدل قد تخلى عن « الثابت والمستقر » فى سبيل حقيقة أعلى قد تقضى على الكلية ذات الطابع السلبى ، التى تتصف بها الموضوعات والعمليات « الجاهزة » . ولكن حركة المراجعة نبذت هذا الاهتمام الثورى ، لصالح الحالة القائمة المأمونة الثابتة ، التى تتطور ببطء - حسبما يرى مذهب المراجعين - نحو مجتمع عاقل . « ان المصلحة التطبيقية تتراجع ، والصالح المشترك يزداد قوة . وفى الوقت ذاته يزداد التشريع قوة ، وينظم صراع القوى الاقتصادية ، ويحكم على نحو متزايد مجالات أكثر . كانت متروكة من قبل للحرب العمياء بين المصالح الخاصة . » (٤)

وأدى رفض المراجعين للجدل الى تزييفهم لطبيعة القوانين التى رأى ماركس أنها تحكم المجتمع . ذلك لأن ماركس ، كما نذكر ، كان قد رأى أن القوانين الطبيعية للمجتمع تعبر عن العمليات اللاعقلية العمياء للانتاج الرأسمالى ، وأن الثورة الاشتراكية هى التى تؤدى الى التحرر من هذه القوانين . وفى مقابل ذلك ذهب المراجعون الى أن القوانين الاجتماعية قوانين « طبيعية » تضمن التطور المحتوم نحو الاشتراكية . « ان أعظم ما حققه ماركس وانجلز هو أنهما أحرزا نجاحا يفوق من سبقوهما ، وذلك فى تحقيق التشابك والتداخل بين مجال التاريخ ومجال الضرورة ، وبذلك رفعنا التاريخ الى مرتبة العلم » . (٥) وهكذا فإن المراجعين كانوا يقيسون النظرية الماركسية النقدية بمعايير علم الاجتماع الوضعى ، وحولوها الى علم طبيعى . وتمشيا مع الاتجاهات الباطنة لرد الفعل الوضعى على

(٢) ١ . برنشتين : فى نظرية الاشتراكية وتاريخها Theorie und Geschichte des Sozialismus. « ، برلين ١٩٠٤ ، الباب الثالث ، ص ٧٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٤ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٦٩ .

(٥) كارل كاوتسكى : « برنشتين والنظرة المادية الى التاريخ
Karl Kautsky : Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung
فى مجلة « Die Neue Zeit » ، ١٨٩٨ - ٩ ، المجلد الثانى ، ص ٧ .

« الفلسفة السلبية » - فانهم جسدوا انظروف الموضوعية السائدة
وجمدوها ، وجعلوا الفعل الانساني خاضعا لسلطتها •

أما الحريصون على المحافظة على المضمون النقدي للنظرية الماركسية
فقد رأوا أن الاتجاهات المضادة للجدل لا تمثل انحرافا نظريا فحسب ،
بل هي خطر سياسى حقيقى يهدد نجاح الحركة الاشتراكية فى كل مرحلة
من مراحلها • ففى رأيهم أن المنهج الجدلى ، بما يتسم به من « روح
التناقض » الصارمة ، هو الأساس الذى بدونه تصبح النظرية النقدية فى
المجتمع علما اجتماعيا محايدا أو وضعيا بالضرورة • ولما كان هناك ارتباط
باطن بين النظر والعمل فى الماركسية ، فإن تغيير النظرية يؤدى الى اتخاذ
موقف محايد أو ايجابى (وضعى) نحو الوضع الاجتماعى الراهن • وقد
أعلن بليخانوف بصورة قاطعة أنه « بدون الجدل ، تصبح نظرية المعرفة
المادية ، والعمل المبني عليها ، ناقصين ، مقتصرين على جانب واحد ، بل
يصبحان مستحيلين • » (٦) فمنهج الجدل هو كل يظهر فى كل تصور
فيه « نفى الوجود وهدمه » ، ومن ثم فهو يقدم الاطار الفكرى الكامل لفهم
النظام القائم فى كليته ، وفقا لمصالح الحرية • فالتحليل الجدلى هو وحده
الذى يمكنه أن يوجه العمل الثورى توجيها سليما ، لأنه يحول دون تحكم
مصالح الفلسفة الانتهازية وغاياتها فى هذا العمل • وقد أكد لينين ضرورة
المنهج الجدلى الى حد أنه رآه العلامة المميزة للماركسية الثورية • وقد
تعمق فى معرض مناقشته لأشد المشكلات السياسية والعملية إلحاحا ، فى
تحليلات متعلقة بأهمية الجدل ودلالته • وأوضح مثل ذلك يظهر فى دراسته
للقضايا التى طرحها تروتسكى وبوخارين « Bukharin » على مؤتمر
النقابات العمالية ، وهى الدراسة التى كتبها فى ٢٥ يناير عام ١٩٢١ (٧) •
ففى هذا البحث أوضح لينين كيف أن الافتقار الى التفكير الجدلى قد يؤدى
الى أخطاء سياسية فادحة ، وربط بين دفاعه عن الجدل وبين هجومه على
التفسير المشوه للنظرية الماركسية ، الذى يقوم به أنصار « النزعة
الطبيعية • » فبين أن النظرة الجدلية تتنافى مع أى اعتماد على الضرورة
الطبيعية للقوانين الاقتصادية • وهى أيضا تتنافى مع اتجاه الحركة
الثورية نحو الاقتصار على الغايات الاقتصادية ، لأن كل الغايات الاقتصادية

(٦) « المشكلات الأساسية للماركسية Fundamental Problems of Marxism

الناشر » D. Ryazanov « نيويورك (بدون تاريخ) ص ١١٨ •
(٧) الاعمال المختارة ، المجلد التاسع ، ص ٦٢ وما يليها • انظر ص ٣١٤ من

« قبل •

لا تستمد معناها ومضمونها الا من المجموع الكامل للنظام الاجتماعى. الجديد الذى توجه نحوه هذه الحركة . وقد نظر لينين الى أولئك الذين يخضعون الغايات السياسية والتلقائية السياسية للصراع الاقتصادى المحض على أنهم من أخطر مزيفى النظرية الماركسية . وراى ، على عكس هؤلاء الماركسيين ، أن السياسة هى التى لها السيادة المطلقة على الاقتصاد : « لا بد أن يكون للسياسة الغلبة على الاقتصاد . أما أى رأى مخالف ، فمعناه نسيان ألف باء الماركسية » (٨)

③ "الهيكلية" الفاشية

بينما كان الجناح التقدمى بين الماركسيين هو وحده الذى يدافع عن تراث الجدل عند هيجل ، كانت تحدث حركة احياء للهيكلية فى الطرف المضاد للتفكير السياسى ، وهى حركة قربتنا من بدايات الفاشية .

فلقد كانت المثالية الجديدة فى ايطاليا مرتبطة منذ البداية بحركة والوحدة القومية ، ثم ارتبطت فيما بعد بالاتجاه الى دعم الدولة القومية ضد منافسيها الأمبرياليين . (١) أما أن أيديولوجية الدولة القومية الفتية قد تطلعت الى الفلسفة الهيكلية ملتزمة تأييدها ، فهو أمر يمكن تفسيره بالتطور التاريخى الخاص الذى مرت به ايطاليا . ففى المرحلة الأولى كان على القومية الايطالية أن تدخل فى صراع مع الكنيسة الكاثوليكية ، التى رأت أن الأمانى القومية الايطالية ضارة بمصالح الفاتيكان . وكانت الاتجاهات البروتستانية فى المثالية الألمانية تقدم سلاحا فعالا للسلطة

* (٨) المرجع نفسه ، ص ٥٤ .

(١) للاطلاع على وصف للموقع التاريخى للمثالية الجديدة فى ايطاليا انظر :
الكتابين الآتيين : بندتوكروثشه : تاريخ ايطاليا ١٨٧١ - ١٩١٥ ، نيويورك ١٩٣٩ ،
الفصل العاشر ، وجوفانى جنتيلى « Giovanni Gentile » أسس الفاشية
(الترجمة الألمانية « Grundlagen des Faschismus » شتتجارت ١٩٣٦ ، ص ١٤
وما يليها و ١٧ وما يليها) ، ر. ميكلز : ايطاليا اليوم P. Michels : Italien von Heute
زيورخ ١٩٣٠ ، ص ١٧٢ .

الديوية فى صراعها مع الكنيسة • وفضلا عن ذلك فان دخول ايطاليا فى زمرة الدول الامبريالية أدى الى تخلف الاقتصاد القومى تخلفا شديدا ، وانقسام الطبقة الوسطى الى عدة جماعات متنافسة ، بحيث لم تكن قادرة على التصدى للمتناقضات المتزايدة التى صاحبت عملية تعديل هذا الاقتصاد بحيث يلائم التوسع الصناعى الحديث • وقد أكد كروتشه ، وكذلك جنتيلى ، أن هناك نزعة «وضعية» ومادية تافهة تسيطر على الناس وتجعلهم يشعرون بالرضا عن مصالحهم الخاصة التافهة ، ويعجزون عن فهم الأهداف القومية ذات النطاق الشامل. ولقد كان على الدولة أن تؤكد مصلحتها الامبريالية فى ظل معارضة متكررة من جانب الطبقة الوسطى • كذلك كان عليها أن تحقق ما سبق للدول القومية الأخرى تحقيقه ، أعنى إيجاد بيروقراطية تتسم بالكفاءة ، وإدارة مركزية ، وصناعة رشيدة ، واستعداد عسكرى تام ضد العدو الخارجى والداخلى • هذه المهمة الايجابية للدولة جعلت المثالية الجديدة فى ايطاليا تميل فى اتجاه الموقف الهيجلى •

ولقد كان الاتجاه نحو النظرة الهيجلية مناورا ايدولوجية ضد الليبرالية الايطالية الضعيفة • وقد بين سرجيو بانونشييو Sergio Panunzio المفكر النظرى الرسمى للدولة الفاشية أن الفلسفة السياسية الايطالية كانت ، منذ عهد ماتسينى « Mazzini » ، مضادة أساسا للنزعة الليبرالية والنزعة الفردية • وقد وجدت هذه الفلسفة فى هيجل وصفا بارعا للدولة من حيث هى كيان مستقل ، يوجد فى مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى • وأيد بانونشييو تمييز هيجل بين الدولة والمجتمع المدنى ، وكذلك ملاحظته عن الدولة من حيث هى مؤسسة ، قائلا : « ان الكتاب الذين يربطون بين كثير من جوانب الدولة الفاشية وبين دولة هيجل العضوية على حق • » (٢)

على أن المثالية الايطالية لم تكن هيجلية الا حيث اقتضت على شرح الفلسفة الهيجلية • مثال ذلك أن سبافنتا « Spaventa » ، وكروتشه قبل كل شئ ، قد أسهما بدور هام فى نشر فهم جديد لمذهب هيجل • وكان كتابا كروتشه : المنطق ، وعلم الجمال ، محاولة لحياء الفكر الهيجلى احياء أصيلا • وعلى العكس من ذلك فان الاتجاه الى استغلال هيجل سياسيا كان ينطوى على رفض لجميع الاهتمامات الأساسية لفلسفته •

(٢) « النظرية العامة للدولة الفاشية Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates » ، برلين ١٩٣٤ ، ص ٢٥ •

وفضلا عن ذلك فإن المثالية الإيطالية كانت كلما ازدادت اقترابا من الفاشية ، ازدادت انحرافا عن الهيكلية ، حتى فى ميدان الفلسفة النظرية . فكتابا جنتيلي الرئيسيان فى الفلسفة هما كتاب فى المنطق وآخر فى فلسفة الروح . وعلى الرغم من أنه ألف أيضا أصلا للجدل الهيجلى Riforma della Dialettica Hegeliana أعلن فيه أن الروح هى الحقيقة الوحيدة ، فإن فلسفته اذا حكم عليها بناء على مضمونها ، لا على لغتها ، اتضح أنها منعدمة الصلة بفلسفة هيجل . فالفكرة الرئيسية فى كتاب «نظرية الروح بوصفها فعلا محضا Theory of Mind as Pure Act» (١٩١٦) قد تشبه من بعيد فكرة كانت عن الوعى الترنسندنتالى ، ولكن هذا التشابه بدوره ينحصر فى الصياغة لا فى المعنى . وسوف نقتصر فى مناقشتنا له على هذا العمل الذى يظهر فيه بوضوح كامل التقارب بين المثالية الجديدة فى إيطاليا وبين النظام الفاشى التسلطى ، على الرغم من أنه ظهر قبل انتصار هذا النظام بوقت طويل . والحق أن هذا الكتاب يعد أنموذجا واضحا لما يحدث للفلسفة التى تحرص على هذا التقارب .

ان هناك حقيقة هامة تنطبق على أعمال جنتيلي ، وكذلك على التصريحات اللاحقة للفلسفة الفاشية ، هى أنهما لا يمكن أن يعالجا على مستوى فلسفى . ففيهما يصبح الفهم والمعرفة جزءا من مجرى العمل السياسى ، لا لاية أسباب عقلية ، بل لأن اية حقيقة لا يمكن أن يعترف بها بمعزل عن هذا العمل السياسى . ولا تعود الفلسفة توصف بأنها تحمل حقيقتها الخاصة فى مقابل العمل الاجتماعى المفتقر الى الحقيقة والصدق ، كما لا يفترض أن الفلسفة تتفق مع العمل الموجه نحو تحقيق العقل وحده . بل ان جنتيلي يعلن أن العمل ، أيا كانت الصورة التى يتخذها ، هو الحقيقة فى ذاتها . والحقيقة الوحيدة عنده هى فعل التفكير . وهو ينكر أى افتراض لعالم طبيعى وتاريخى مستقل عن هذا الفعل وخارجه . وهكذا فإن الموضوع «يندوب» فى الذات (٣) ، ولا يعود هناك معنى لأى تعارض بين الفكر والفعل ، أو بين الروح والواقع . ذلك لأن الفكر (الذى هو « فعل » بالمعنى الواقعى) له حقيقته بناء على هذا السبب ذاته . « ان الحقيقى هو ما نكون بصدد عمله » . (٤) وقد أعاد جنتيلي صياغة عبارة

(٣) نظرية الروح بوصفها فعلا محضا » The Theory of Mind as Pure Act
ترجمة » Wildon Carr « لندن (ماكميلان ، نيويورك) ١٩٢٢ ، ص ١٠ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ١٥ .

قالها جامباتستا فيكو (Giambattista Vico) فقال : « ان الحق والفعل يحل كل منهما محل الآخر (٥) verum et fieri convertuntur ولخص فكرته بقوله : « ان تصور الحقيقة يتفق مع تصور الواقع » (٦)

والحق أن هذه من أبعد العبارات عن روح هيجل . وعلى الرغم من تأكيدات جنتيلي الكثيرة عن واقعية الروح ، فانه لا يمكن أن يعد هيجليا ولا مثاليا ، بل ان فلسفته أقرب بكثير الى الوضعية . ويبدو أن الدولة التسلطية تعلن عن قرب مجيئها في ذلك الموقف الذي يخضع كل شيء ، بسهولة تامة ، لسلطة الأمور الواقعية . والواقع أن الهجوم على التفكير النقدي المستقل انما هو جزء لا يتجزأ من السيطرة الشمولية . وهنا تحل الاهابة بالواقع محل الاهابة بالعقل . فليس في وسع أى عقل أن يبرر نظاما للحكم يستخدم أعظم جهاز انتاجي خلقه الانسان من أجل التفييد المتزايد للرغبات الانسانية، والمبرر الوحيد لذلك هو أن النظام الاقتصادي لا يمكن المحافظة عليه الا على هذا النحو . وكما أن التأكيد الفاشي للفعل والتغير يحول دون الاستبصار بالاتجاهات العاقلة للسلوك والتغير ، فإن تأليه جنتيلي للتفكير يحول دون تحرير الفكر من قيود ما هو معطى « أو ما هو قائم » . وتصبح القوة الغاشمة ، من حيث هي حقيقة واقعة ، هي الاله الحقيقي للعصر ، وكلما ازدادت هذه القوة طغيانا ، ازداد الفكر استسلاما للواقع الذي تمثله . وقد تجلّى في الكتاب الذي نشره لورنس دنيس « Laurence Dennis » فى الآونة الأخيرة دفاعا عن السياسة الفاشية ، نفس استسلام الفكر هذا ، وذلك حين نادى بمنهج « علمى ومنطقي » ، تكون المسلمة المتحكم فيها هي أن « الوقائع معيارية ، أى أن الوقائع ينبغي أن تتحكم فى القواعد وتعلو عليها » والقاعدة التى تناقض الواقعة لغو لا معنى له » (٧)

ويرفض جنتيلي المبدأ الاساسى لكل مثالية ، وأعنى به أن هناك تضادا وتوترا بين الحقيقة والأمر الواقع، أو بين الفكر أو الروح والواقع . فنظريته كلها مبنية على الهوية المباشرة بين هذين العنصرين المتضادين ، على حين أن ما أكد هيجل هو أنه لا توجد هوية مباشرة كهذه ، بل هناك

(٥) ص ١٧ .

(٦) ص ١٥ .

(٧) لورنس دنيس : ديناميات الحرب والثورة
The Dynamics of War and Revolution

نيويورك ١٩٤٠ ، ص ٢٥ .

فقط تلك العملية الجدلية التي يجرى فيها تحقيق هذه الهوية • وقبل أن نعرض بإيجاز لبعض نتائج فلسفة « الروح » الجديدة ، ينبغي أن نستعرض العوامل التي أدت الى ذبوع شهرة جنتيلي بوصفه فيلسوفا مثاليا • وسوف نهتدى الى هذه العوامل فى استخدامه للأنا الترنسندنتالى عند كانت •

يرى جنتيلي أن العبارة القائلة ان الحقيقة الوحيدة هى فعل التفكير الخالص ، لا تنطبق على الأنا التجريبي ، وانما على الأنا الترنسندنتالى وحده (٨) • فكل صفات الذهن أو الروح (أعنى وحدته المتطورة ، وهويته مع مظاهره المباشرة ، وكونه «خرا» ، و «مبدأ المكان» ، الخ) لا تشير الا الى نشاطه الترنسندنتالى • ولقد كان فى تمييزه بين الأنا التجريبي والترنسندنتالى ، ووصفه لوجهة النظر الترنسندنتالية (٩) ، يقتدى بأنموذج كانت بقدر لا بأس به من الدقة • ولكن استخدام جنتيلي للفكرة يقضى على معنى المثالية الترنسندنتالية ذاته • فهذه الأخيرة قد افترضت أن ثمة واقعا معطى للوعى ، ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يرد الى الوعى وحده • فتلقى المعطيات الحسية هو شرط الأفعال التلقائية للفهم الخالص • كذلك فان هيجل ، وان كان قد رفض فكرة « الشئ فى ذاته » عند كانت ، لم يرفض الأسس الموضوعية للمثالية الترنسندنتالية ، بل ان مبدأ «التوسط» عنده يؤدى الى الاحتفاظ بها - اذ ان تحقق الروح انما هو التفاعل المستمر بين العقل والواقع •

أما جنتيلي فيزعم أنه « تخلص من وهم الواقع الطبيعي • » (١٠) • اننا لا نفترض الواقع الذى هو موضوع المعرفة ، بوصفه مقدمة منطقية للمعرفة • بل أننا نلغى هذه الطبيعة المستقلة للعالم ، التى تجعله يبدو أساسا للروح ، وذلك اذ نرى أنها لا تعدو أن تكون لحظة مجردة من لحظات الروح • (١١) لقد تميز الأنا الترنسندنتالى عند كانت بعلاقاته الفريدة مع واقع معطى من قبل • وحين يلغى هذا الواقع ، فلا مفر من أن يظل الأنا الترنسندنتالى مجرد لفظ لا يكتسب معنى محددا الا عن طريق اجراء تعميم من الأنا التجريبي - على الرغم من كل تأكيدات جنتيلي بأن الأمر عكس ذلك • فتحطيم الحاجز الموضوعى يلغى بالانسان فى عالم يفترض أنه عالمه الخاص ، الذى لا يكون حقيقيا الا بوصفه فعله الخاص •

(٨) انظر بوجه خاص « نظرية الروح » ، الفصل الاول •

(٩) ص ٦ •

(١٠) ص ٢٥٧ •

(١١) ص ٢٧٣ •

«ان الفردى هو الايجابى الحق» ، وكل ما هو ايجابى « موضوع بواسطتنا » .
(١٢) صحيح أنه ليس ايجابيا الا بقدر ما «نضع أنفسنا فى مقابله» ،
ونتعرف عليه «لا بوصفه عملنا ، بل عمل الآخرين .» ولكن التقابل يزول
بمجرد أن نرى الفردى هو الكلى أيضا ، بفضل الوعى الترنسندنتالى .
فالفردى يصنع ذاته ويصنع الكلى ؛ والكلى هو «صنع الكلى لذاته» (١٣) .

والواقع أن هناك ، من وراء هذا الركام من الالفاظ المضطربة
الحائرة ، عملية لها دلالتها تتكشف بالتدريج ، هى عملية هدم لكل
القوانين والمعايير العقلية ، وتمجيد للفعل بغض النظر عن الغاية ، وتقديس
للنجاح . ان من الممكن القول ، بمعنى معين ، ان فلسفة جنتيلى تحتفظ
بآثار بسيطة من الاطار الليبرالى الذى نشأت فيه المثالية . ولا سيما
تأكيد الليبرالية ان «الفردى هو وحده الايجابى» . ولكن هذه الفردية ،
التي تتذبذب بين الترنسندنتالى الذى لا معنى له ، وبين العينى الفارغ ،
ليس لها من مضمون آخر سوى الفعل . وماهيتها كلها تنحل الى أفعالها ،
التي لا تقيدها قوانين تعلو على الفردية ولا تحكم عليها مبادئ صحيحة .
وقد أطلق جنتيلى نفسه على نظريته اسم «الزعة الشكلية المطلقة» : فليس
ثمة «مادة» بمعزل عن «الشكل» الخالص للفعل . « ان المادة الوحيدة
الموجودة فى الفعل الروحى هى الشكل ذاته ، بوصفه فاعلية» (١٤) .
ومن الواضح أن فكرة جنتيلى القائلة ان الواقع الحقيقى هو الفعل الذى
يبرر نفسه بنفسه ، كانت استباقا وتمجيذا واضحا للخروج الواعى
المخطط عن القانون فى الفعل الفاشى . «ان الروح ذاتها . . فى واقعيتها
متباعدة عن أى قانون قائم بالفعل ، ولا يمكن تعريفها على أنها كائن مقيد
بطبيعة محددة تستنفد فيها عملية الحياة وتكتمل .» (١٥) لقد استعار
جنتيلى من الجدل الهيجلى الفكرة القائلة ان الواقع مسار لا يتوقف عند
حد ، ولكن المسار ، بمعزل عن أى نموذج للعقل الكلى ، ينتج دمارا بالجملة
بدلا من أى بناء ايجابى للأشكال العاقلة للحياة «ان الحياة الحققة . . .
لا تصبح كذلك الا بالموت .» (١٦)

(١٢) ص ٨٨ وما يليها .

(١٣) ص ١٠٧ .

(١٤) ص ٢٤٣ .

(١٥) ص ١٩ .

(١٦) ص ١٥٤ .

لقد كانت فلسفة هيجل تنسج الطبيعة العابرة لكل الاشكال التاريخية داخل النسيج التاريخي العالى للعقل فى سيره قدما ، وفيها يظل المضمون العابر لهذه الاشكال ماثلا عند انتصار الحرية النهائى . أما نزعة الفعل عند جنتيلي فهى غير مكتثرة بالعقل على الاطلاق ، وهى ترحب بالشر والنقص السائدين على أنهما خير عظيم . « ان الحاجة الحقيقية لذهننا لا تتجه الى جعل الخطأ والشر يختفيان من العالم ، بل الى جعلهما حاضرين أزليا ، » اذ أنه ليس ثمة صواب بلا خطأ ، ولا خير بغير شر . (١٧) واذن ، فعلى الرغم من تفسير جنتيلي للواقع على أنه «روح» - وهو تفسير ينطوى على مفارقة - فانه يقبل العالم على ما هو عليه ، ويؤله فظائعه . وهو يرى أن الاشياء المتناهية ، أيا كانت وكيفما كانت ، هى « دائما حقيقة الله ذاتها » . والفلسفة التى تترتب على ذلك « تمجد العالم فتجعل منه منشأ أزليا للآلهة ، يتحقق فى الأعماق الباطنة لوجودنا » (١٨) غير أن هذه الاعماق الباطنة لا تعود ملجأ يحتوى فيه من واقع تعس ، بل تبرر التحلل النهائى لكل المعايير والقيم الموضوعية فى فوضى الفعل الخالص .

ان فلسفة جنتيلي ، فى كل معالمها الاساسية ، تكشف عن تضادها الكامل مع فلسفة هيجل ، ولقد كان تضادها هذا هو الذى جعلها تنتقل مباشرة الى الايديولوجية الفاشية . فهوية الفكر مع الفعل ، والواقع مع الروح ، تمنع الفكر من اتخاذ موقف مضاد «للواقع» . وتصبح النظرية هى ذاتها العمل ، الى حد يرفض معه كل فكر اذا لم يكن فعلا مباشرا ، أو اذا لم يبلغ اكتماله مباشرة فى الفعل . وانا لنجد جنتيلي يمتدح «النزعة المضادة للعقل» (١٩) فى نظرية الروح عنده ، وبذلك استبق السمات النسبية المميزة للفلسفة الفاشية ، وهى السمات التى تلاحظ فى رفضها لكل البرامج الثابتة التى تتجاوز مقتضيات الموقف المباشر . فالفعل هو الذى يحدد أهدافه ومعايره الخاصة التى لا يجوز أن يحكم عليها بأية غايات أو مبادئ موضوعية . وقد أعلن كتاب «أسس الفاشية» الذى نشره جنتيلي ان الغاء كل «البرامج» هو لب الفلسفة الفاشية . فالفاشية لا تثقيد بمبادئ ؛ والبرنامج الوحيد الذى لا يتغير عندها هو «تغيير الاتجاه» لمسايرة التجمعات المتغيرة لمصادر القوة . وليس ثمة قرار

(١٧) ص ٢٤٦ .

(١٨) ص ٢٧٧ .

(١٩) ص ٢٦٩ ، ٢٧١ .

سار على المستقبل ؛ « ان القرارات الصحيحة للدوتشي هي تلك التي تصاغ وتنفذ في وقت واحد » (٢٠) .

هذه العبارة تكشف عن صفة أساسية للدولة المتسلطة ، هي افتقار أيديولوجيتها الى الاتساق . فنزعة الفعل عند جنتيلي تؤكد أن العمل يحكم الفكر حكما شموليا ، وتجعل استقلال هذا الأخير يختفي اختفاء تاما . وهي تعلن أن الولاء لأية حقيقة خارجة عن الاهداف العملية للسياسة الفاشية أو متجاوزة لها ، هو أمر لا معنى له . وهكذا تصبح النظرية ، من حيث هي نظرية ، وكذلك النشاط العقلي ، خاضعين لمقتضيات السياسة المتغيرة .

④ الإستراتيجية الوطنية "النازية" ضد هيجل

ليس من الممكن أن نفهم الفارق الاساسي بين فكرة الدولة عند كل من هيجل والفاشية الا اذا قدمنا عرضا موجزا للأسس التاريخية للنزعة الشمولية الفاشية .

فقد كانت فلسفة هيجل السياسية مبنية على افتراض أن المجتمع المدني يمكن أن يستمر في سيره دون التخلي عن الحقوق والحريات الأساسية للفرد . صحيح أن نظرية هيجل السياسية قد صبغت الدولة في عصر عودة الملكية بصبغة مثالية ، ولكنه كان ينظر الى هذه الدولة على أنها تجسد آخر انجازات العصر الحديث ، وأعنى بها حركة الاصلاح الديني الالمانية والثورة الفرنسية ، والثقافة المثالية . أما الدولة الشمولية فتمثل المرحلة التاريخية التي أصبحت فيها هذه الانجازات ذاتها خطرا على بقاء المجتمع المدني .

(٢٠) « أسس الفاشية » ، ص ٣٣ ، بنيتو موسوليني : النسبة والفاشية
Relativismo et Fascismo « في المؤلفات السياسية Diuturna, Scritti
Politici ، الناشر V. Morello ، ميلانو ١٩٢٤ ، ص ٢٧٤ وما يليها .

ومن الممكن ارجاع جذور الفاشية الى المتناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطي (١) . ففي أوروبا ، يعد الحرب العالمية الأولى ، واجه الجهاز الصناعي ، الذى كان يسير بقوة فى طريق الترشيد ويتوسع بسرعة ، صعبا متزايدة فى الاستغلال ، وخاصة بسبب انقسام السوق العالمية ، وبسبب تلك المجموعة الضخمة من التشريعات الاجتماعية التى كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة . فى هذا الموقف اتجهت أقوى الجماعات الاقتصادية الى الامسك مباشرة بزمام السلطة السياسية ، حتى تنظم الانتاج الاحتكارى ، وتقضى على المعارضة الاشتراكية ، وتستأنف النزعة التوسعية الامبريالية .

ولم يكن من الممكن للنظام السياسى الذى ظهر أن ينمى القوى الانتاجية دون أن يمارس ضغطا مستمرا على اشباع الحاجات الانسانية . وهذا يقتضى سيطرة شمولية على كل العلاقات الاجتماعية والفردية ، والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية ، وتكتيل الجماهير بالأساليب الارهابية . وأصبح المجتمع معسكرا مسلحا فى خدمة تلك المصالح الكبرى التى استطاعت الصمود فى صراع المنافسة الاقتصادية .

وقد تخلص هذا النظام من فوضى السوق ، وجعل العمل خدمة اجبارية ، واتسع نطاق القوى الانتاجية بسرعة - ولكن العملية كلها لم تكن تخدم الا مصالح البيروقراطية الحاكمة ، التى جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة .

ولقد كان التنظيم الفاشى يقتضى تغيرا فى البناء الكامل للثقافة . ذلك لأن الثقافة التى ارتبطت بها المثالية الألمانية ، والتى ظلت حية حتى العهد الفاشى ، كانت تؤكد الحريات والحقوق الفردية ، بحيث كان فى وسع الفرد ، بوصفه شخصا فرديا على الأقل ، أن يشعر بنفسه آمنا فى الدولة وفى المجتمع . وكانت هناك عوامل تحول دون استسلام الحياة الانسانية استسلاما كاملا للقوى الاجتماعية والسياسية السائدة ، هى وجود نظام من التمثيل السياسى ، والمساواة القانونية ، وحرية العقود ، كما كان

(١) أنظر تحليل الاشتراكية الوطنية فى كتاب ا . برادى : روح الفاشية الألمانية وبنائها « A Brady : The Spirit and Structure of German Fascism. » مطبعة « Viking » نيويورك ١٩٣٧ ، وكذلك كتاب فرانز نيومان : الوحش الخرافى . اصل الاشتراكية الوطنية وأسلوبها فى العمل F.L. Neumann : Behemoth. « The Origin and Practice of National Socialism. » مطبعة جامعة اكسفورد ، نيويورك ١٩٤١ .

للفلسفة والفن والدين تأثير ملطف مخفف . وعندما قسم هيجل حياة الانسان الاجتماعية بين الأسرة والمجتمع المدني والدولة ، اعترف بأن كلا من هذه المراحل التاريخية له حق نسبي خاص به . وفضلا عن ذلك فقد أخضع المرحلة العليا ذاتها ، وهي الدولة ، للحق المطلق للعقل ، الذي يؤكد في التاريخ العالمي للروح .

أما الفاشية فانها ، حين هدمت آخر الأمر الاطار الليبرالي للثقافة ، فقد هدمت في الواقع آخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه أن يطالب بحقه ازاء المجتمع والدولة .

لقد كانت فلسفة هيجل جزءا لا يتجزأ من الثقافة التي كان يتعين على النزعة التسلطية أن تقضى عليها . ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن بدأ هجوم الاشتراكية الوطنية على هيجل يرفض نظريته السياسية . وقد قام ألفرد روزنبرج ، المتحدث الرسمي باسم « فلسفة » الاشتراكية الوطنية ، بافتتاح الهجوم على مفهوم الدولة عند هيجل . فقال ان النورة الفرنسية قد ترتب عليها « ظهور نظرية في القوة ، غريبة عن دمننا » وبلغت هذه النظرية قممتها عند هيجل ، ثم أخذ بها ماركس ، بعد أن أدخل عليها تزييفا جديدا ٠٠٠ » (٢) هذه النظرية تضي على الدولة ، في رأيه ، مكانة مطلقة ، وتجعلها غاية في ذاتها . وهكذا ظهرت الدولة ، أمام الجماهير ، على أنها « أداة للقوة بلا روح » . (٣)

على أن الهجوم الأيديولوجي للاشتراكية الوطنية على الفكرة الهيجلية عن الدولة ، يتناقض تناقضا صريحا مع تظاهر الفاشيين الايطاليين بقبولها . ومن الممكن تفسير الاختلاف على أساس تباين الظروف التاريخية التي كان يتعين على الأيديولوجيتين الفاشيتين أن تواجهها . فالدولة الألمانية ، على عكس الايطالية ، كانت حقيقة قوية راسخة البنيان ، لم تتزعزع أركانها حتى في عهد جمهورية فيمار . كانت تلك « دولة حق أو قانون Pechtstaat وكانت نظاما سياسيا عقليا شاملا ، تتحدد فيه بوضوح مجالات الحقوق والحريات ، على نحو لم يكن من الممكن أن ينتفع به النظام التسلطي الجديد . وفضلا عن ذلك فقد كان في استطاعة هذا الأخير أن يرفض شكل الدولة هذا لأن القوى الاقتصادية التي كانت تقف من وراء الحركة الاشتراكية

(٢) ألفرد روزنبرج : أسطورة القرن العشرين Alfred Rosenber:g : Der Mythos des 20. Jahrhunderts. الطبعة السابعة ، ميونيخ ١٩٣٣ ، ص ٥٢٥ .
(٣) الموضع نفسه .

الوطنية كانت قد أصبحت منذ وقت طويل من القوة بحيث تستطيع أن تحكم مباشرة ، دون توسط لا داعي له من الأشكال السياسية التي كانت ستتضرر الى أن تمنح الناس قدرا أدنى - على الأقل - من المساواة والضمانات القانونية .

ومن هنا فان روزنبرج ، شأنه شأن كل المتحدثين الآخرين باسم الاشتراكية الوطنية ، قد تحول ضد «الدولة» وأنكر سلطتها العليا . « اننا لم نعد ننظر اليوم الى الدولة على أنها صنف مستقل يتعين على الناس أن يسجدوا أمامه . بل ان الدولة ليست غاية، وانما هي وسيلة للمحافظة على الناس » (٤) و « سلطة الشعب Volkheit تعلو على سلطة الدولة . أما من لم يعترف بهذه الحقيقة فهو عدو للشعب . . . » (٥)

كذلك فان كارل شمت Carl Schmitt الفيلسوف السياسي الأول للرايخ الثالث ، قد رفض موقف هيجل من الدولة ، مؤكدا أنه لا يتمشى مع جوهر الاشتراكية الوطنية . فعلى حين أن الفلسفة السياسية في القرن الماضي كانت مبنية على ازدواج بين الدولة والمجتمع ، فان الاشتراكية الوطنية تستبدل بهذا الازدواج مثلثا هو الدولة ، والحركة (الحزب) والشعب Volk . والدولة ليست على الاطلاق هي الحقيقة السياسية النهائية في المثلث ، بل تعلو عليها وتتحكم فيها « الحركة » وقيادتها . (٦)

ولقد هيأت عبارة ألفرد روزنبرج الجو لرفض الاشتراكية الوطنية لفلسفة هيجل السياسية . فقد ذكر أن هيجل ينتمى الى اتجاه التطور الذي أنتج الثورة الفرنسية والنقد الماركسي للمجتمع . وهنا نجد مثالا ، ضمن أمثلة متعددة ، تثبت فيها الاشتراكية الوطنية أنها قد فهمت الحقائق على نحو أعمق بكثير مما فهمها به كثير من نقادها . ذلك لان فلسفة الدولة عند هيجل قد تمسكت بالأفكار الليبرالية التقدمية الى حد أن مركزه السياسي أصبح غير متلائم مع الحالة الشمولية التي كان يمر بها المجتمع المدني . فشكل الدولة كما دعا اليه هيجل هو بعينه الشكل الذي

(٤) ص ٥٢٦ ، وانظر هتلر : كفاحي Mein Kampf الناشر Reinal and Hitchcock نيويورك ١٩٣٩ ، ص ٥٩٢ : « ان الحقيقة الاساسية هي أن الدولة لاتمثل غاية بل وسيلة » .

(٥) روزنبرج ، المرجع المذكور ، ص ٥٢٧ .

(٦) الدولة ، والحركة ، والشعب « Staat, Bewegung, Volk »

هامبورج ١٩٣٣ ، ص ١٢ .

لا يمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية - أعني الدولة من حيث هي عقل، أى كل عاقل، تحكمه قوانين تسرى على نحو شامل، يسير في عمله بطريق واضح محسوب، ومن حيث هي تحمي المصالح الأساسية لكل فرد دون تمييز.

وهذا هو نظام الليبرالية الاقتصادية الذي كان يتعين على الاشتراكية الوطنية أن تقضى عليه بمجرد ما انهار هذا الشكل الاقتصادي ذاته. وقد اختفى المثلث الهيجلي المؤلف من الأسرة والمجتمع والدولة، وحلت محله الوحدة التي يندرج تحتها كل شيء، والتي تلتهم كل كثرة في الحقوق والمبادئ. وأصبحت الحكومة شمولية، وسحق الفرد الذي كانت الفلسفة الهيجلية تحميه - ذلك الفرد الذي كان يحمل بين جنباته العقل والحرية. « ان الفرد، كما تقول تعاليمنا اليوم، ليس له في ذاته حق الوجود أو وجوب الوجود، ما دامت كل الحقوق وكل الواجبات لا تستمد الا من الجماعة. » (٧) وهذه الجماعة بدورها ليست اتحادا من أفراد أحرار، ولا هي الكل العاقل للدولة الهيجلية، بل هي الكيان « الطبيعي » الذي يمثله العنصر أو السلالة العرقية. وقد أكد المفكرون الأيديولوجيون للاشتراكية الوطنية أن « الجماعة » التي يخضع لها الفرد خضوعا تاما، تشكل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها « الدم والأرض »، ولا تخضع لمعايير أو قيم عقلية.

وقد استغلت الاشتراكية الوطنية هذا التركيز على الظروف « الطبيعية » من أجل صرف الانتباه عن الأساس الاجتماعي والاقتصادي للنزعة الشمولية. فالجماعة الشعبية Volksgemeinschaft لا تصبح موضوعا للتقديس، بوصفها جماعة طبيعية، الا لعدم وجود جماعة اجتماعية فعلية، وبقدر ما لا توجد هذه الجماعة الأخيرة. ولما كانت العلاقات الاجتماعية تثبت عدم وجود أية جماعة اجتماعية، فإن « الجماعة الشعبية » تصبح بالضرورة متميزة على أساس « الدم والأرض »، وهو ما لا يعوق التأثير الحقيقي للمصالح الطبقيّة داخل المجتمع.

والواقع أن رفع الأمة Volk الى مرتبة الوحدة السياسية الأصلية والنهائية يكشف مرة أخرى عن مدى ابتعاد الاشتراكية الوطنية عن النظرة الهيجلية. « فالأمة » عند هيجل هي ذلك الجزء من الدولة، الذي لا يعرف ارادته الخاصة. وعلى الرغم من أن موقف هيجل هذا قد يبدو رجعيا،

(٧) أوتوديتريش « Otto Dietrich »، في صحيفة « Volkische Beobachter »

فانه أقرب الى مصلحة الحرية من تلك الراديكالية الشعبية التي تتسم بها تصريحات الاشتراكية الوطنية . هيجل يرفض أية فكرة تجعل من « الشعب أو الأمة » عاملا سياسيا مستقلا لان الكفاءة والفعالية السياسية، في رأيه ، تقتضى الوعي بالحرية . وقد ذكر هيجل مرارا وتكرارا أن الشعب لم يصل الى هذا الوعي بعد ، وأنه لا يزال يفتقر الى معرفه مصلحته الحقيقية ، وأنه يشكل عنصرا أقرب الى السلبية فى مجرى السياسة . وان اقامة مجتمع عاقل لتفترض مقدما أن الشعب لم يعد موجودا على صورة « الجماهير » ، وأنه تحول الى تجمع من أفراد أحرار . أما الاشتراكية الوطنية فهي على العكس من ذلك ، تمجد الجماهير وتحفظ «بالشعب» فى حالته الطبيعية السابقة على المعقولية . (٨) ومع ذلك فحتى فى هذه الحالة لايسمح للشعب بأن يقوم بدور سياسى ايجابى ، بل يفترض أن حقيقته السياسية يمثلها الشخص الواحد للزعيم ، الذى هو مصدر كل قانون وكل حق ، والصانع الوحيد للوجود الاجتماعى والسياسى .

لقد أكدت المثالية الألمانية التي بلغت قمتهما فى تعاليم هيجل ، الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية والسياسية ينبغى أن تكون متمشية مع النمو الحر للفرد . أما النظام التسلطى فلا يمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعى الا بتجنيد اجبارى لكل فرد ، بغض النظر عن ميوله ، من أجل العملية الاقتصادية . وفى هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية . « ولا يمكن أن يكون هناك حد لواجب التضحية من أجل الكل، اذا نظرنا الى الأمة على أنها الخير الأسمى فى هذا العالم . » (٩) ومن المحال أن يتمكن النظام التسلطى من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا أو دائما، كما أنه لا يستطيع توسيع نطاق المتعة الفردية ووسائلها ، اذ أن هذا يؤدي الى هدم النظام الصارم الذى لا يستغنى عنه نظام الحكم هذا ، بل انه يؤدي فى نهاية المطاف الى القضاء على النظام الفاشى ذاته ، الذى تحتم عليه.

(٨) أنظر أوتودينريش : الاسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية

Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus ، برسلاو ١٩٣٥ ،

ص ٢٩ ، أوتوكولرويتتر : حول معنى الثورة الوطنية وماهيتها

Otto Koellreuter : Vom Sinn und Wesen der Nationalen Revolution

توبنجن ١٩٣٣ ، ص ٢٩ ومايلها .

وانظر لهذا المؤلف نفسه : الأمة والدولة فى نظرة الاشتراكية الوطنية الى العالم

Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus

برلين ١٩٣٥ ، ص ١٠ .

(٩) كولرويتتر : حول معنى الثورة ... ص ٢٧ .

طبيعته ذاتها أن يمنع أى نمو حر للقوى الانتاجية . ومن ثم فإن الفاشية « لا تؤمن بإمكان تحقيق « السعادة » على الأرض » ، وهى « تنكر المعادلة القائلة أن رفاه العيش يساوى السعادة » (١٠) وهكذا ، ففي انوقت الذى توافرت فيه كل الامكانيات التكنولوجية لحياة رغدة، ترى الاشتراكيين الوطنيين يعدون « هبوط مستوى المعيشة أمرا لا مفر منه » ، ويكيلون المدائح للفقر . (١١)

والواقع أن ما يحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد ، انما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد . لذلك فان من المستحيل تبرير هذه التضحية على أساس المصلحة الحقيقية للفرد . ومن ثم فان الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة ، ان الوجود الانسانى الحق ينحصر فى التضحية غير المشروطة . وأن ماهية الحياة الفردية تقضى بأن يطيع الفرد ويخدم - « خدمة لا تقف أبدا عند حد ، لأن الخدمة والحياة صنوان » (١٢)

وقد كرس ارنست كريك Ernst Kriek ، وهو من المتحدثين الرئيسيين باسم الوطنية الاشتراكية ، جزءا لا يستهان به من كتاباته لتفنيد المثالية الألمانية . ففي مجلته الدورية « الأمة فى تحولها Volk im Werden » ، نشر مقالا بعنوان « المثالية الألمانية بين العصور » ، وفيه نجد العبارة الآتية التى تتصف بالتعميم الشديد : « ينبغى ترك المثالية الألمانية جانبا . . . فى شكلها ومضمونها اذا شئنا أن نصبح أمة سياسية نشطة » (١٣) . أما سبب التنديد بالمثالية فواضح . فقد احتجت المثالية الألمانية على الاستسلام الفردى بالجملة للقوى الاجتماعية والسياسية الحاكمة . وقد أدركت الاشتراكية الوطنية عن حق أن تمجيد المثالية للعقل ، وتأكيدا أهمية الفكر ، ينطوى على معارضة أساسية لأية تضحية بالفرد . ولقد كانت المثالية الفلسفية جزءا لا يتجزأ من الثقافة المثالية ، تلك الثقافة التى قالت بعالم للحقيقة لا يخضع لسلطة النظام القائم ، والقوى المسيطرة على

(١٠) موسولينى : الفاشية : نظريتها ونظمها ، روما ١٩٣٥ ، ص ١٠ ، ١٢ .

(١١) « الأمة فى تحولها Volk im Werden » ، رئيس التحرير Ernst Kriek

١٩٣٣ ، العدد ١ ص ٢٤ .

(١٢) « الطالب الالمانى Der Deutsche Student » ، أغسطس ١٩٣٣ ، ص ١ .

(١٣) ١٩٣٣ ، العدد ٣ ، ص ٤ . انظر : كريك : فكرة الدولة الالمانية

Die Deutsche Staatsidee ، لبيتسج ١٩٣٤ .

الزمام . وكان الفن ، والفلسفة ، والدين ، يتطلعون الى عالم يتحدى ادعاءات الواقع الموجود . فالثقافة المثالية اذن متعارضة مع السيطرة الفاشية والنظام الفاشي الصادم . «اننا لم نعد نعيش في عصر التعليم ، والثقافة ، والانسانية ، والروح الخالصة ، بل نعيش في ضرورة الصراع، وفي الرؤية السياسية للواقع، وفي عصر الجندية ، والنظام القومي الصارم، والشرف والمستقبل القومي . لذلك فان ما هو مطلوب من الناس ، بوصفه رسالة الحياة وضرورتها في هذا العصر ، ليس هو الموقف المثالي ، بل هو الموقف البطولي . » (١٤)

ولا يبذل كريك أية محاولة لايضاح أية خطايا محددة في البناء الفكري للمثالية الألمانية . فعلى الرغم من أنه كان فيلسوفاً ، وكان يشغل كرسي هيجل في جامعة هيدلبرج ، فانه كان يجد صعوبة في التصدي لأبسط فكرة فلسفية . فاذا شئنا عبارات محددة ، فلا بد أن نولى انظارنا شطر أولئك الذين كانوا ، بحكم المهنة ، لا يزالون مشتغلين بالعمل الفلسفي . ففي كتاب فرانتس بوم : *Frantz Böhm : Anti-Cartesianismus* الذي نجد فيه تفسيراً لتاريخ الفلسفة من وجهة نظر الاشتراكية الوطنية ، يوجد فصل بعنوان «نحن وهيجل Hegel und Wir» . في هذا الفصل يجعل المؤلف من هيجل رمزا لكل ما تبغضه الاشتراكية الوطنية وترفضه ، وهو يرحب « بالتحرر من هيجل » ، بوصفه المقدمة الضرورية للعودة الى الفلسفة الحققة . « لقد ظلت النظرة الهيجلية الشاملة ، طوال قرن من الزمان . . تقبر اتجاهات التاريخ الألماني في الفلسفة » (١٥) . فما هو هذا الاتجاه المضاد للألمانية عند هيجل ؟ انه أولا اهتمامه بالفكر ، ومهاجمته للفعل . من أجل الفعل . وقد وصل « بوم » الى لب الهيجلية عندما انتقد « مثلها العليا الانسانية » . وهو يعترف بالارتباط الباطن بين فكرتي العقل والروح ، وبين « النظرة العالمية » للانسانية (١٦) . ويقول ان النظر الى العالم على أنه روح ، وقياس الأشكال الموجودة وفقا لمعيار العقل ، يعنى في النهاية العلو على الفوارق والمنازعات العارضة و « الطبيعية » وتجاوزها الى الماهية الكلية للانسان . وهو يعنى الدفاع عن حق الانسانية ، في مقابل الادعاءات الخاصة للسياسة . ان

(١٤) ص ١ ، وانظر أيضا العدد ٥ ، ١٩٣٣ ، ص ٦٩ ، ٧١ .

(١٥) لبيتسج ١٩٣٨ ، ص ٢٥ .

(١٦) المرجع نفسه ، ص ٢٨ وما يليها .

العقل ينطوى على وحدة الناس جميعا بوصفهم موجودات عاقلة .
وعندما يتحقق العقل آخر الأمر في الحرية ، تكون الحرية ملكا للناس
جميعا ، وحقا لا يمكن أن ينتزع ، في يد كل فرد . وهكذا فان النزعة
الكلية المثالية تنطوى ضمنا على النزعة الفردية .

ولقد أكد النقد الذي وجهته الاشتراكية الوطنية الى هيجل ،
ما في فلسفة هذا الأخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شمولية .
وبسبب هذه الاتجاهات أعلنت الاشتراكية الوطنية أن هيجل « رمز
لماض عتيق ، عفا عليه الزمان » ، وأنه هو « الإرادة الفلسفية العكسية.
لعصرنا » .

ويتكرر النقد الذي وجهه « بوم » ، على صورة أخف الى حد ما،
وأكثر تفصيلا ، في وثيقة أخرى من الوثائق الممثلة للفلسفة الاشتراكية
الوطنية ، وهي كتاب « الفكرة والوجود *Idee und Existenz* » الذي يعلن
فيه مؤلفه هانز هايزه Hans Heyse أن هيجل « مصدر كل فلسفات
التاريخ الليبرالية ، المثالية منها والمادية على السواء » (١٧) وهكذا فان
الاشتراكيين الوطنيين ، على عكس كثير من الماركسيين ، يأخذون الارتباط
بين هيجل وماركس مأخذ الجد .

والواقع أن المفكرين ، في داخل ألمانيا وخارجها ، قد أدركوا منذ
فترة الحرب العالمية الأولى أن التطور نحو الأشكال التسلطية للحكم كان
تشويها وقلبا للمبادئ الهيجلية ، وليس نتيجة لها على الإطلاق . ففي
انجلترا أعلن مويرهيد في ذلك الحين : « اذا شئنا أن نبحث عن الأسس
الفلسفية للنزعة العسكرية في أيامنا هذه ، فمن الواجب أن نلتمسها ،
لا في الهيجلية ، بل في رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية كلها ، الذي
حدث بعد وفاته بوقت قصير » (١٨) وهذه ، في الواقع ، عبارة مازالت
صحيحة بكل ما تتضمنه من معان . فالأصل الذي ترجع اليه الجذور
الأيديولوجية للنزعة التسلطية هو « رد الفعل العنيف » على هيجل ،
الذي تمثل في « الفلسفة الوضعية » . ولقد ظهرت معالم الاتجاه الى
هدم مبدأ العقل ، وتفسير المجتمع من خلال الطبيعة ، واخضاع الفكر

(١٧) هامبورج ١٩٣٥ ، ص ٢٢٤ .

(١٨) مويرهيد : الفلسفة الألمانية في صلتها بالحرب « *German Philosophy*

in relation to the War » ، مقتبس في كتاب رودلف متس المذكور من قبل ،

ص ٢٨٢ .

للديناميات الحتمية لما هو موجود بالفعل - ظهرت هذه المعالم في الفلسفة الرومانتيكية للدولة ، وفي « المدرسة التاريخية » ، وفي علم الاجتماع عند كونت . هذه الاتجاهات المضادة لهيجل وحدث صفوفها مع الفلسفات اللاعقلية المعروفة باسم فلسفات الحياة ، والتاريخ ، و « الوجود » ، التي ظهرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، وكونت بذلك الاطار الأيديولوجي للهجوم على الليبرالية (١٩) .

وهكذا فان النظرية الاجتماعية والسياسية المسئولة عن نمو الفاشية في ألمانيا لم تكن مرتبطة بالهيجلية الا على نحو سلبي تماما . فقد كانت مضادة للهيجلية في كل أهدافها ومبادئها . وليس هناك شاهد على هذه الحقيقة أفضل من ذلك المفكر السياسي النظري الوحيد الجاد في الاشتراكية الوطنية ، وهو « كارل شمت Carl Schmitt » . فقد طرح في الطبعة الأولى لكتابه « مفهوم السياسي Begriff des Politischen » السؤال عن مدى طول الفترة التي عاشتها « روح هيجل » في برلين ، وأجاب عنه بقوله : « على أية حال ، فان المدرسة التي أصبحت لها الكلمة العليا في بروسيا بعد عام ١٨٤٠ ، أثرت أن تأخذ بالفلسفة « المحافظة » التي نادى بها « شتال » ، على حين أن هيجل أخذ يتنقل من كارل ماركس الى لينين والى موسكو » (٢٠) . وقد لخص العملية كلها في عبارة بالغة الدلالة ، فقال انه في اليوم الذي اعتلى فيه هتلر منصة الحكم فان « هيجل ، ان جاز هذا التعبير ، قد مات » (٢١)

(١٩) انظر للمؤلف مقاله بعنوان : الصراع ضد الليبرالية في النظرة الشمولية الى الدولة

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung
» في مجلة Zeitschrift für Sozialforschung ١٩٣٤ ، ص ١٦١ - ٦٤ .

(٢٠) ميونيخ ١٩٣٢ ، ص ٥٠ .

(٢١) « الدولة » والحركة ، والامة » ، المرجع المذكور ، ص ٣٢ .

ملحق لقائمة المراجع ، ١٩٦٠ •

(١) هيغل :

كان التطور الرئيسى الوحيد فى تفسير فلسفة هيغل هو حركة احياء الدراسات الهيجلية فى فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية • وقد بين هذا التفسير الفرنسى الجديد ، منطلقا من « ظاهريات الروح » ، الارتباط الداخلى الباطن بين الجدل المثالى والجدل المادى ، على نحو أفضل مما بينه أى تفسير سابق •

Hyppolite, Jean : Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit, Paris, 1946.

ايبوليت : منشأ « ظاهريات الروح » وبناءؤها •

Hyppolite, Jean : « Situation de l'homme dans la phénoménologie hegélienne », in « Les Temps Modernes », II, 19, 1947.

ايبوليت : « موقع الانسان فى الظاهريات الهيجلية » (مقال) •

Kojève, Alexandre : Introduction à la lecture de Hegel, ed. Queneau, Paris, 1947.

كوجيف : مدخل الى قراءة هيغل •

Tran-Duc-Thao : « La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel », in « Les Temps Modernes », II, 36, 1948.

تران دوك ثاو : « ظاهريات الروح ومضمونها الحقيقى » • (مقال) • وكذلك :

Niel, Henri : De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945.

نيل : التوسط فى فلسفة هيغل •

Weil, Eric : Hegel et l'Etat, Paris 1950.

فيل : هيغل والدولة •

بالانجليزية

Findlay, J.N. : Hegel. A Re-Examination, London 1958.

فندلى : هيجل : اعادة نظر .

بالألمانية :

Adorno, T.W. : Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin und Frankfurt 1957.

أدورنو : جوانب الفلسفة الهيجلية .

Adorno, T.W. : Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie », in « Archiv für Philosophie », IX, 12, 1959.

أدورنو : « مضمون التجربة فى الفلسفة الهيجلية » (مقال) .

Heidegger, Martin : « Hegels Begriff der Erfahrung », in « Holzwege », Frankfurt/Main 1950.

هيدجر : « مفهوم التجربة عند هيجل » (مقال) .

Lukacs, Georg : Der junge Hegel : Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie, Zürich 1948.

لوكاتش : هيجل فى شبابه : حول العلاقات بين الجدل والاقتصاد .

(٢) ماركس :

أهم الأعمال التى ظهرت ، هو نشر كتاب ماركس : أساسيات نقد الاقتصاد السياسى

Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie

الذى ألف فى عام ١٨٥٧/٨ . وهذا الكتاب هو الصورة الأولى ، التى لم تكن معروفة من قبل ، لكتاب « رأس المال » ؛ وهو يبين اكتمال نظرة ماركس الفلسفية فى نظريته الاقتصادية الناضجة :

Karl Marx : Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, 2 vols., Marx-Engels-Lenin Institut, Moscow, 1939, 1941.

ماركس : أساسيات نقد الاقتصاد السياسى .

وقد ظهرت قائمة ممتازة بالمراجع الحديثة فى الدراسات الماركسية، فى كتاب يواكيم ليبر وبيتر لودز : « حالة الدراسات الماركسية : Joachim Lieber und

Peter Ludz : « Zur Situation der Marxforschung »

« فى مجلة Kölner Zeitschrift für Soziologie und

Sozialphilosophie. المجلد العاشر ، ٣ ، ١٩٥٨ .

المراجع
الباب الأول
هيجل

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson und J. Hoffmeister, Felix
Meiner, Leipzig 1928 ff.

المؤلفات الكاملة ، نشرها ج . لاسون و ي . هوفميستر .

Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Jubiläumausgabe, 2 vols.,
Fr. Frommann, Stuttgart 1927 ff.

المؤلفات الكاملة ، نشرها ه . جلوكنر .

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr.
Frommann, Stuttgart 1936.

وثائق عن تطور هيجل . نشرها هوفميستر .

Hegels Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, J.C.B.
Mohr, Tübingen 1907.

كتابات هيجل اللاهوتية في فترة الشباب . نشرها نول .

Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig 1887.

رسائل من هيجل واليه ، نشرها ك . هيجل .

Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 issues, F. Meiner, Leipzig
1912 ff.

الوثائق الهيجلية ، نشرها ج . لاسون .

The Phenomenology of Mind, trans. J.J. Baillie, 2 vols., (Mac-
millan, N.Y.), 1910.

« ظاهريات الروح » ، ترجمة بيلي .

The Science of Logic, trans. W.H. Johnston and L.G. Stru-
thers, 2 vols. (Macmillan, N.Y.), 1929.

علم المنطق ، ترجمة جونستن و ستروذرزس .

« Hegel's Doctrine of Reflection », being a paraphrase and a
commentary... of the second volume of Hegel's Larger Lo-
gic, by W.T. Harris, D. Appleton and Co., N.Y., 1881.

« نظرية التفكير عند هيجل » ، وهو تلخيص وشرح ... للمجلد الثاني
من المنطق الكبير لهيجل ، تأليف و . ت . هاريس .

- « Hegel's Doctrine of Formal Logic », being a translation of the first section of the Subjective Logic, by H.S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1912.
- « نظرية المنطق الصوري عند هيجل » وهو ترجمة للقسم الأول من المنطق الذاتي ، قام بها ه . س . ماكران .
- « Hegel's Logic of World and Idea », being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1929.
- « منطق العالم والفكرة عند هيجل » ، وهو ترجمة للبابين الثاني والثالث من المنطق الذاتي ، قام بها ه . س . ماكران .
- The Logic of Hegel, trans. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, 2 ed., Clarendon Press, Oxford 1894.
- « منطق هيجل » ، ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية .
- Hegel's Philosophy of Mind, trans. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.
- « فلسفة الروح عند هيجل » ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية .
- Philosophy of Right, trans. S.W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896.
- فلسفة الحق (القانون) ، ترجمة دايد .
- The Philosophy of History, trans. J. Sibree. The Colonial Press, N.Y. 1899.
- فلسفة التاريخ . ترجمة سيبري .
- The Philosophy of Fine Arts, trans. F.R.R. Osmaston, 4 vols., George Bell and Sons, London 1920.
- فلسفة الفنون الجميلة ، ترجمة أوزماستون (٤ مجلدات)
- Lectures on the Philosophy of Religion, trans. E. Speirs and J.B. Sanderson, 3 vols., Kegan Paul, London 1895.
- « محاضرات في فلسفة الدين » ، ترجمة سبيرز وساندرسن (٣ مجلدات) .
- Lectures on the History of Philosophy, trans. E.S. Haldane and F.H. Simson, 3 vols., Kegan Paul, London 1892 ff.
- « محاضرات في تاريخ الفلسفة » ، ترجمة هولدين وسمسون (٣ مجلدات) .

مراجع عن هيجل

١ - مراجع عامة

سنكتفى هنا ، الى جانب المؤلفات القديمة ذات القيمة الراسخة ،
مثل مؤلفات روزنكرانس Rosenkranz وهايم Haym وستيرلنج
Stirling وكيرد Caird وفيشر Fischer ، بذكر المراجع الآتية :
Croce, B. : What is Alive and What is Dead in Hegel's Philo-
sophy, trans. D. Ainslie, London 1915.

كروتشه : « ما هو حى وما هو ميت فى فلسفة هيجل » ترجمة اينسلى .
Hartmann, N. : Hegel, Berlin 1929.

هارتمان : هيجل .

Heimann, B. : System und Methode in Hegel's Philosophie,
Berlin 1927. ,

هيمنان : المذهب والمنهج فى فلسفة هيجل .

Kroner, R. : Von Kant zu Hegel, 2 vols., Tübingen 1921-24.

كرونر : من كانت الى هيجل . (مجلدان)

Moog, W. : Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930.

موج : هيجل والمدرسة الهيجلية .

Mure, G.R.G. : An Introduction to Hegel, London 1940.

ميور : مدخل الى هيجل .

Stace, W.T. : The Philosophy of Hegel, London 1924.

ستيس : فلسفة هيجل .

Steinbüchel, Th. : Das Grundproblem der Hegelschen Philo-
sophie, Bonn 1933.

شتاينبوشل : المشكلة الأساسية فى الفلسفة الهيجلية .

The Philosophical Review, 1931, No. 3. Commemorative Issue
with articles by R.M. Cohen, S. Hook and G.H. Sabine.

« المجلة الفلسفية » ١٩٣١ ، العدد الثالث . عدد خاص فى ذكرى هيجل ،
يضم مقالات بقلم ر . م . كوهين و س . هوك و ج . سابين .

٢ - مراجع فى مؤلفات هيجل المبكرة

Dilthey, W. : Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte
Schriften, vol. IV, Leipzig 1921.

دلتاي : تاريخ هيجل في شبابه • (في « المؤلفات الكاملة » ، المجلد الرابع) •

Haering, Th. : Hegel. Sein Wollen und Werk, 2 vols., Leipzig 1929-38.

هيرنج : هيجل : ارادته وعمله •

Maier, J. : On Hegel's Critique of Kant, N.Y., 1939.

ماير : حول نقد هيجل لكانت •

Schwarz, J. : Hegels Philosophische Entwicklung, Frankfurt/Main 1938.

شفارتس : تطور هيجل الفلسفي •

Wacker, H. : Das Verhältniss des jungen Hegel zu Kant, Berlin 1932.

فاكر : « علاقة هيجل في شبابه بكانت » •

٣ - مراجع عن « ظاهريات الروح » •

Busse, M. : Hegels Phaenomenologie des Geistes und der Staat, Berlin 1931.

بوسه : ظاهريات الروح عند هيجل والدولة •

Loewenberg, J. : « The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind ». « The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind », in : Mind, vol. XLIII and XLIV, 1934-35.

لوفنبرج : « النظرة المباشرة الى ظاهريات الروح لهيجل » ، و « كوميديا المباشرة في ظاهريات الروح لهيجل » • في مجلة « مايند » ، المجلدان ٤٣ ، ٤٤ ، ١٩٣٤ - ٥٠

Purpus, W. : Zur Dialektik des Bewusstsein nach Hegel, Berlin, 1908.

بوربوس : « في جدل الوعي عند هيجل » •

٤ - مراجع في « علم المنطق »

Baillie, J.B. : The Origin and Significance of Hegel's Logic, London 1901.

بيلي : أصل منطق هيجل وأهميته •

Günther, G. : Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Leipzig 1933.

جونتير : المعالم الرئيسية لنظرية جديدة في التفكير في منطق هيجل •
Mac Taggart, J.E. : Studies in the Hegelian Dialectics, Cambridge 1896.

ماكتجارت : دراسات في الجدل الهيجلي •
———— : A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge 1931.

ماكتجارت : شرح على منطق هيجل
Marcuse, H. : Hegels Ontologie und die Grundlagen einer Theorie der Geschichtlichkeit, Frankfurt M., 1932.

ماركيوز : الأنطولوجيا عند هيجل والمعالم الرئيسية لنظرية في التاريخية •
Noël, G. : La logique de Hegel, Paris 1933.

نويل : منطق هيجل
Wallace, W. : Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, and especially of his Logic, 2 ed., Oxford 1894.

والاس : مدخل الى دراسة فلسفة هيجل ، وبخاصة المنطق •

٥ - مراجع في الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ

Heller, H. : Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke, Berlin 1921.

هيلر : هيجل وفكرة الدولة التسلطية القومية •
Löwenstein, J. : Hegel Staatsidee ; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss in neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1927.

لوفنشتين : فكرة الدولة عند هيجل ؛ وجهها المزدوج وتأثيرها في القرن التاسع عشر •

Rosenzweig, F. : Hegel und der Staat, 2 vols., München 1920.

روزنتسفيج : هيجل والدولة (في مجلدين) •
The Chapters on Hegel in : Sabine, G.H. : History of Political Theory, N.Y. 1937, and Vaughan, C.A. : Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, 2 vols., Manchester 1939.

الفصول الخاصة بهيجل في الكتب الآتية : سابين : تاريخ النظرية السياسية ، وفون : دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية قبل روسو وبعده (في مجلدين) •

« La Révolution de 1789 et la pensée moderne ». Special issue of the « Revue philosophique de la France et de l'étranger », Paris 1939.

• « ثورة ١٧٨٩ والفكر الحديث » ، عدد خاص من المجلة الفلسفية الفرنسية •

٦ - من هيجل الى ماركس

Hess, M. : Sozialistische Aufsätze, ed. Th. Zlocisti, Berlin 1921.

• هيس : مقالات اشتراكية •

Hook, S. : From Hegel to Marx, N.Y. 1935.

• س • هوك : من هيجل الى ماركس •

Löwith, K. : Von Hegel zu Nietzsche, Zürich 1940.

• لوفيت : من هيجل الى نيتشه •

Lukacs, G. : Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.

• لوكاتش : التاريخ والوعى الطبقي •

Plenge, J. : Marx und Hegel, Tübingen 1911.

• بلنجه : ماركس وهيجل •

Vogel, P. : Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle, Berlin 1925.

فوجل : تصور المجتمع عند هيجل واستمراره التاريخي عند لورنتس
شتاين وماركس وانجلز ولاسال •

الباب الثاني

Schelling, F.W.J.v. : Sämtliche Werke, 14 vols., Stuttgart 1856 ff.

• شلنج : المؤلفات الكاملة (١٤ مجلدا)

Kierkegaard, S. : Gesammelte Werke, ed. H. Gottsched Ch. Schrempf, 12 vols., Jena 1913 ff.

• كيركجورد : مجموعة المؤلفات (١٢ مجلدا)

Feuerbach, L. : Sämtliche Werke, 10 vols., Leipzig, 1846 ff.

• فويرباخ : المؤلفات الكاملة (١٠ مجلدات)

Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Marx-Engels Institute, Moscow, Frankfurt M., 1927 ff.

- الطبعة الكاملة لمؤلفات ماركس وإنجلز •
Marx-Engels, Selected Works, 2 vols., ed. Marx-Engels Institute, Moscow 1935.
- ماركس - إنجلز : مختارات من مؤلفاتهما (في مجلدين) •
Marx, K. : Capital, trans. S. Moore, E. Aveling and E. Untermann, 3 vols., Charles H. Kerr and Co., Chicago 1904.
- ماركس : رأس المال • (ترجمة مور وايفلنج وأونترمان) (ثلاثة مجلدات)
——— : A Contribution to the Critique of Political Economy, trans. N.I. Stone, Charles Kerr and Co., Chicago 1904.
- مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي • ترجمة ستون •
——— : Letters to Dr. Kugelmann, International Publishers, N.Y., 1934.
- رسائل إلى دكتور كوجلمان •
——— : The Poverty of Philosophy, trans. H. Quelch, Charles Kerr and Co., Chicago 1910.
- عقم الفلسفة • ترجمة كويلتش •
——— : Theorien über den Mehrwert, ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.
- نظريات في فائض القيمة • نشره كاوتسكي • (٣ مجلدات)
——— and Engels, F. : Critique of the Gotha Program, International Publishers, N.Y. 1933.
- ماركس وإنجلز : نقد برنامج جوتا •
——— : The German Ideology, ed. R. Pascal, International Publishers, N.Y. 1933.
- ماركس وإنجلز : الايدلوجية الألمانية •
——— Germany : Revolution and Counter-Revolution, International Publishers, N.Y. 1933.
- ماركس وإنجلز : ألمانيا : الثورة والثورة المضادة •
Lenin : Selected Works, 12 vols., International Publishers, N.Y. 1934 ff.
- لينيـن : مختارات من مؤلفاته • (١٢ مجلدا) •
Saint-Simon : Oeuvres, ed. Enfantin, 11 vols., Paris 1868-76.

• سان سيمون : المؤلفات (١١ مجلدا)
Doctrin Saint-Simonienne : Exposition, Paris 1854.

• عرض لمذهب سان سيمون
Sismondi, S. : Nouveaux principes d'économie politique, 2 vols.,
2 éd., Paris 1827.

• سيسموندى : المبادئ الجديدة فى الاقتصاد السياسى (مجلدان)
Proudhon, P.J. : Système des contradictions économiques, ed. C.
Bouglé and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.

• برودون : مذهب المتناقضات الاقتصادية
— : De la création de l'ordre dans l'humanité, ed. C.
Bouglé and A. Cuvillier, Paris 1927,

• برودون : حول اقامة النظام فى الانسانية
Comte, A. : Discours sur l'esprit positif, Paris 1844.

• كونت : مقال فى الروح الوضعية
— : Cours de philosophie positive, 4 ed., Ed. E. Littré,
6 vols., Paris 1877.

— : دروس فى الفلسفة الوضعية (٦ مجلدات)
— : Système de politique positive, 4 vols., Paris 1890
(English translation 1870-75).

— مذهب السياسة الوضعية (٤ مجلدات) — له ترجمة انجليزية
— : The Positive Philosophy of Auguste Comte, freely
translated and condensed by H. Martineau, 3 ed., 2 vols.,
London 1893.

— الفلسفة الوضعية عند أوجست كونت : ترجمته بتصرف مع الاختصار
هـ • مارتينو • (مجلدان)
Mill, J.S. : A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, 8
ed., N.Y. 1884.

• مل : مذهب فى المنطق ، الاستدلالى والاستقرائى
— : Essays on some Unsettled Questions of Political
Economy, London 1844.

— مقالات فى بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم تتم تسويتها •

———— : Auguste Comte and Positivism, 3 ed., London 1882.

— أوجست كونت والوضعية •

Spencer, H. : The Study of Sociology, N.Y. 1912.

سبنسر : دراسة علم الاجتماع •

———— : The Principles of Sociology, 3 vols., N.Y. 1887-97.

— مبادئ علم الاجتماع • (٣ مجلدات)

Stahl, F.J. : Philosophie des Rechts, 3 and 4 ed., 3 vols. Heidelberg 1854.

شتال : فلسفة الحق (القانون) (٣ مجلدات) •

———— : Das monarchische Prinzip, Heidelberg 1845.

— : المبدأ الملكي •

———— : Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche, 2 ed., Berlin 1868.

— : الأحزاب المعاصرة في الدولة والكنيسة •

———— : Siebzehn Parlamentarische Reden, Berlin, 1862.

— : سبعة عشر خطابا برلمانيا •

Stein, L. v. : Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, ed. G. Salomon, 3 vols., München 1923.

شتين : تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا منذ ١٧٨٩ حتى يومنا هذا •
(٣ مجلدات)

———— : Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856.

— نظرية المجتمع •

Green, L.T. : Lectures on the Principles of Political Obligation, Longmans, Green and Co., London 1895.

جرين : محاضرات في مبادئ الالتزام السياسي •

Bosanquet, B. : The Philosophical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1899.

بوزانكيت : النظرية الفلسفية في الدولة •

Hobhouse, L.T. : The Metaphysical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1918.

هيبهاوس : النظرية الميتافيزيقية في الدولة •

Gentile, G. : The Theory of Mind as Pure Act, trans. Wildon Carr, Macmillan, London, N.Y., 1922.

جنتيلي : نظرية الروح بوصفها فعلا خالصا * (ترجمة انجليزية بقلم : ويلدن كار) *

———— : Grundlagen des Fascismus, Stuttgart 1936.

— أسس الفاشية *

Panuncio, S. : Allgemeine Theorie des faschistischen Staates, Berlin 1934.

بانونشيو : النظرية العامة للدولة الفاشية *

Mussolini, B. : Fascism, Doctrine and Institutions, Rome 1935..

موسوليني : الفاشية : نظريتها ونظمها *

Hitler, A. : Mein Kampf. Reynal and Hitchcock, N.Y. 1939.

هتلر : كفاحي *

Rosenberg, A. : Der Mythos des 20 Jahrhunderts, 7 ed., München 1933.

روزنبرج : أسطورة القرن العشرين *

———— : Gestaltung der Idee. München 1936.

— تشكيل الفكرة *

مراجع غير مباشرة

١ - في النظرية الجدلية للمجتمع

Adams, H.P. : Karl Marx in his Earlier Writings, London 1940.

آدامز : كارل ماركس في كتاباته المبكرة *

Adoratsky, V. : Dialectical Materialism, N.Y. 1934.

أدوراتسكي : المادية الجدلية *

Bukharin, N.I. : Historical Materialism, N.Y. 1925.

بوخارين : المادية التاريخية

Cornu, A. : Karl Marx. De l'hégélianisme au matérialisme historique, Paris 1934.

كورنو : كارل ماركس * من الهيكلية الى المادية التاريخية *

Croce, B. : Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, trans. C.M. Meredith, N.Y. 1914.

كروتشه : المادية التاريخية والنظرية الاقتصادية لكارل ماركس
(ترجمة انجليزية) •

Hook, S. : Towards the Understanding of Karl Marx, N.Y.
1933.

هوك : نحو فهم كارل ماركس •

Jackson, T.H. : Dialectics. The Logic of Marxism and its Crit-
tics. London 1936.

جاكسون : الجدل • منطق الماركسية ونقاده •

Korsch, K. : Marxismus und Philosophie, 2 ed., Leipzig 1930.

كورش : الماركسية والفلسفة •

———— : Karl Marx, London 1938.

— : كارل ماركس •

Lenin : Aus dem Philosophische Nachlass, ed. V. Adoratski.
Wien — Berlin 1932.

لينين : من المخلقات الفلسفية • (نشره أدوراتسكي) •

Lukacs, G. : Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.

لوكاتش : التاريخ والوعي الطبقي •

Paschukanis, E. : Allgemeine Rechtslehre und Marxismus.
Wien — Berlin 1929.

باشوكانيس : النظرية القانونية العامة (النظرية العامة في الحق)
والماركسية •

Plekhanov, G.V. : Fundamental Problems of Marxism, ed. D.
Ryazanov, New York 1929.

بليخانوف : المشكلات الأساسية للماركسية •

Troeltsch, E. : Die Marxistische Dialektik, in Gesammelte
Schriften, vol. III, Tübingen 1922.

ترولتش : الجدل الماركسي • في « مجموعة المؤلفات » ، المجلد الثالث •

مذهب المراجعين

Bernstein, E. : Die Voraussetzungen des Sozialismus und die
Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899.

— برنشتين : مسلمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية •

———— : Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus, Berlin 1904.

• فى نظرية الاشتراكية وتاريخها •

Kautsky, K. : Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung, in « Die Neue Zeit », 1898-99, vol. II.

كاوتسكى : برنشتين والنظرة المادية الى التاريخ • (مقال)

٢ - فى أسس الوضعية

Artz, F.B. : Reaction and Revolution, 1814-32, Harper and Brothers, New York and London 1934.

آرتز : الرجعية والثورة •

Booth, A. : Saint-Simon and Saint-Simonism, London 1871.

بوث : سان سيمون ومدرسته •

Caird, E. : The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte, 2 ed., Glasgow 1893.

كيرد : النظرية الاجتماعية لأوجست كونت وعقيدته الدينية •

Grossmann, H. : Sismonde de Sismondi et ses théories économiques, Warsaw 1925.

جروسمان : سيسموندى ونظرياته الاقتصادية •

Lévy-Bruhl, L. : La philosophie d'Auguste Comte, Paris 1900 (English trans., N.Y. 1903).

ليفى بريل : فلسفة أوجست كونت • (له ترجمة انجليزية) •

Sée, H. : Französische Wirtschaftsgeschichte, vol. II, Jean 1936.

سى : التاريخ الاقتصادى الفرنسى : المجلد الثانى •

———— : La vie conomique de la France sous la monarchie censitaire.

— الحياة الاقتصادية فى فرنسا فى عهد الملكية التى تأخذ بنظام الالتزام

Weill, G. : Saint-Simon et son oeuvre, Paris 1894.

فيل : سان سيمون ومؤلفاته •

٣ - فى فلسفة عصر عودة الملكية

Bric, S. : Der Volksgeist bei Hegel und in der Historischen Rechtsschule, Berlin 1909.

برى : روح الأمة عند هيجل وفى المدرسة القانونية التاريخية •
Frantz, C. : Schelling's Positive Philosophie, 3 parts, Cöthen
1880.

فرانتس : فلسفة شلنج الوضعية •
Kantorowicz, H. : Volksgeist und Historische Rechtsschule, in
« Historische Zeitschrift », vol. 108, 1912.

كانتوروفتش : روح الأمة والمدرسة القانونية التاريخية (مقال) •
Kaufmann, E. : Studien zur Staatslehre des Monarchischen
Prinzips, Leipzig 1906.

كاوفمان : دراسات فى نظرية الدولة تبعا للمبدأ الملكى •
Landsberg, E. : Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft,
vol. II, München 1910.

لاندسبرج : تاريخ علم القانون فى ألمانيا •
Mannheim, K. : Das konservative Denken, in « Archiv für So-
zialwissenschaft und Sozialpolitik », vol. LVII, 1927.

مانهيم : التفكير المحافظ (مقال)
Mehring, F. : Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur
Reichsgründung, Berlin 1930.

ميرنج : فى التاريخ البروسى منذ تلسيت حتى انشاء الرايخ •
Schnabel, F. : Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhun-
dert, 4 vol., Freiberg 1933-7.

شنابل : التاريخ الألمانى فى القرن التاسع عشر • (٤ مجلدات)
Treitschke, H. v. : Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahr-
hundert, 5 vols., Leipzig 1890-96.

تريتشكه : التاريخ الألمانى فى القرن التاسع عشر (٥ مجلدات) •
Valentin, V. : Geschichte der deutschen Revolution von 1848-
49, 2 vols., Berlin 1930.

فالتين : تاريخ الثورة الألمانية فى عام ١٨٤٨ - ٤٩ (فى مجلدين) •

٤ - الفلسفة فى عهد الفاشية والاشتراكية الوطنية
Brady, R.A. : The Spirit and Structure of German Fascism.
The Viking Press, N.Y., 1937.

برادى : روح الفاشية الألمانية وتركيبها •

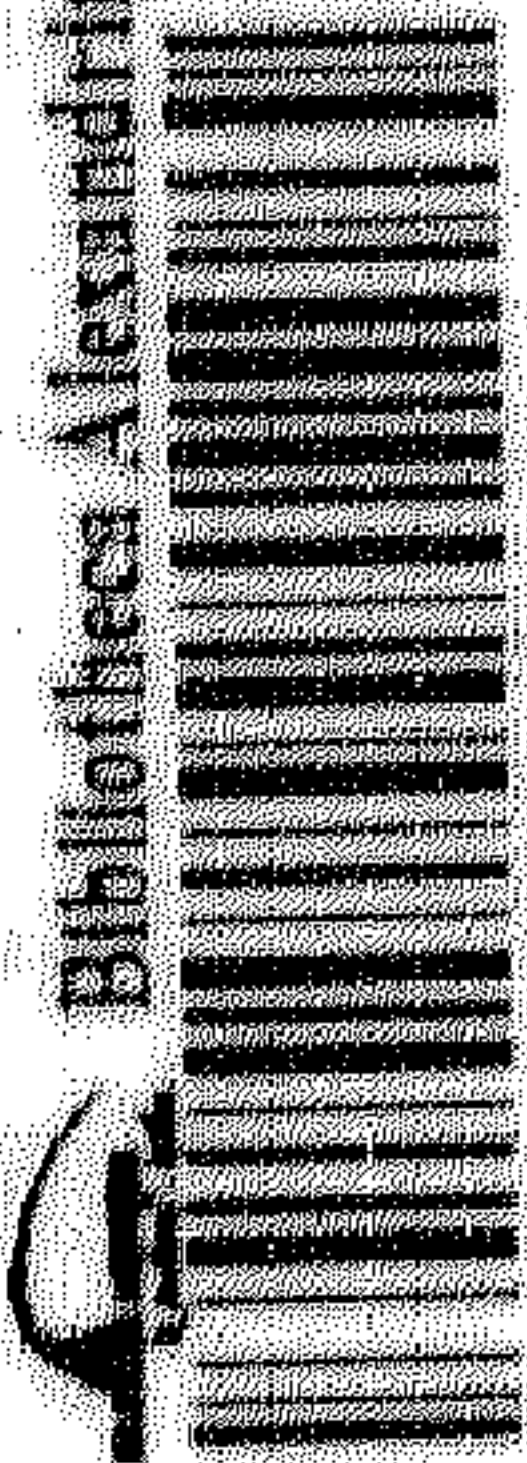
- Croce, B. : History of Italy, -871-1915, N.Y., 1929.
- كروتشه : تاريخ ايطاليا ١٨٧١ - ١٩١٥ •
- Hobson, J.A. : Imperialism. Macmillan, London 1938.
- هوبسن : الامبريالية •
- Michels, R. : Italien von Heute, Zürich 1930.
- ميكلز : ايطاليا اليوم •
- Silone, J. : Der Fascismus, Zürich, 1934.
- سيلوني : الفاشية •
- Bäumler, A. : Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin 1937.
- بويلر : دراسات في التاريخ الروحي الألماني •
- Böhm, F. : Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938.
- بوم : تهافت المذهب الديكارتي • الفلسفة الألمانية في المعارضة •
- Der Deutsche Student, 1933 ff.
- مجلة الطالب الألماني • عام ١٩٣٣ والأعوام التالية •
- Dietrich, O. : Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus, Breslau 1935.
- ديتريش : الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية •
- Heidegger, M. : Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933.
- هيدجر : تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها •
- Heyse, H. : Idee und Existenz, Hamburg 1935.
- هيزه : الفكرة والوجود •
- Koellreutter, O. : Von Sinn und Wesen der nationalen Revolution, Tübingen 1933.
- كولروبتير : في معنى الثورة الوطنية وماهيتها •
- _____ : Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, Berlin 1935.
- — : الأمة والدولة في نظرة الاشتراكية الوطنية الى العالم •
- Krieck, E. : Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1932.

- كريك : التربية السياسية الوطنية •
———— : Die deutsche Staatsidee, Leipzig 1934.
- فكرة الدولة الألمانية •
———— : Völkisch-politische Anthropologie, part III, Leipzig 1938.
- الأنثروبولوجيا الشعبية السياسية •
———— : (ed.) Volk im Werden, Leipzig 1933 ff.
- (الناشر) : « الأمة في تحولها » •
Schmitt, C. : Der Begriff des Politischen, München 1932.
- شمت : مفهوم السياسى •
———— : Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1933.
- الدولة والحركة والأمة •
———— : Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.
- حول الأنواع الثلاثة للتفكير في علم القانون •
Dennis, L. : The Dynamics of War and Revolution, N.Y. 1940.
- دنييس : ديناميات الحرب والثورة •
Kolnai, A. : The War against the West, N.Y. 1938.
- كولناى : الحرب ضد الغرب •
Marcuse, H. : « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung », in « Zeitschrift für Sozialforschung », vol. III, Paris 1935.
- ماركيوز : الصراع ضد الليبرالية فى النظرة الشمولية الى الدولة (مقال)

الطبعة الثقافية

رقم الايداع بدار الكتب ٢٧١٢/١٩٧٠

Bibliotheca Alexandrina



0454017

التمن ٦٠ قرشاً

القائمة

الهيئة العامة للتأليف والنشر
دار الكاتب العربي